

FELSEFE – BİLİM ARAŞTIRMALARI

JOURNAL OF PHILOSOPHY – SCIENCE RESEARCH

24

EKİM 2013



EL-KANUN Fİ'T-TIB'IN YAYIMLANIŞININ
1000. YILI MÜNASEBETİYLE
İBN-İ SÎNÂ'YA
İTHAF OLUNMAKTADIR

ISSN: 1303-3387

TAŞKÖPRÎZÂDE AHMED EFENDİ'NİN (Ö. 968/1561) *SÛRETU'L-HALÂS FÎ TEFSÎRİ SÛRETİ'L-İHLÂS* ADLI ESERİ: SUNUŞ, TAHKİK, TERCÜME

Ahmet Süruri* – Ahmet Faruk Güney**

TASKOPRUZADE AHMED EFENDİ'S (Ö. 968/1561) SÛRETU'L-HALÂS FÎ TEFSÎRİ SÛRETİ'L-İHLÂS: INTRODUCTION, ENQUIRY, TRANSLATION

ABSTRACT

This article includes critical edition on commentary of the surah al-Ikhlas belongs to Tashkoprizade Ahmed Efendi who one of the outstanding scholars of Ottoman Empires lived in XVI. century.

In addition to critical edition a short introduction and Turkish translation of the commentary are located in this article.

Key words: Tashkopruzade Ahmed Efendi, Sura al-Ikhlas, commentary

ÖZET

Bu makalede Osmanlı Devleti'nin siyasî ve ekonomik olarak en güçlü olduğu XVI. yüzyılda yaşamış devrinin en önemli âlimlerinden biri olan Taşköprîzâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561)'nin *Sûretü'l-halâs fî Tefsîri sûreti'l-İhlâs* adını taşıyan müstakil İhlâs sûresi tefsirinin ilmî neşri (tahkîki) yer almaktadır.

İlmî neşri yapılan metinle birlikte tefsirin Türkçe tercümesi ve tefsirin tanıtıldığı

* Yard. Doç. Dr., Yalova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü.

** Dr., DKAB Öğretmeni.

Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı 24, Ekim 2013, s. 197-244

kısa bir giriş yer almaktadır.

Anahtar kelimeler: Taşköprîzâde Ahmed Efendi, İhlas suresi, tefsir

...

SUNUŞ

1. Taşköprîzâde Ahmed Efendi

Muslihuddin Mustafa Efendi'nin oğlu Taşköprîzâde Ahmed Efendi, 2 Aralık 1495'te Bursa'da doğmuş 13 Nisan 1561'de İstanbul'da vefat etmiştir. Osmanlı devletinin dünya hâkimiyetini elinde bulundurduğu, idarî, hukukî, iktisadî teşkilatı ve ilmî ve ictimaî kurumlarıyla İslâm medeniyetinin bütün yüksek hususiyetlerine sahip olduğu bir dönemde yaşamış Taşköprîzâde, döneminin en önde gelen bilginlerindendir. Arapça olarak kaleme aldığı *Şakâiku'n-nu'mâniyye*, *Miftâhu's-sa'âde* ve *Risâle fî İlmi âdâbi'l-bahs* adlı meşhur eserlerin de müellifidir.

Taşköprîzâde tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, ahlâk, mantık, Arap dili ve edebiyatı, biyografi, ilimler tarihi, tıp gibi alanlarda seksenden fazla eser telif etmiştir. Eserlerinin bir kısmı matbu olup çoğu yazma halinde kütüphanelerde mevcuttur.[1]

Tefsire dair eserleri ise şunlardır:[2] *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf li's-Seyyid eş-*

[1] Hayatı ve eserleri için bkz. Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul: İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yayınları, 1985, s. 552-560; Mehmed Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şekâiki'n-Nu'mâniyye*, İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Amire, 1269, s. 524-527; Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti'ş-Şekâik (Zeyl-i Şekâik)*, İstanbul: [y.y.], 1268, s. 8-11; Ali b. Bâlî, *el-Ikdü'l-Manzûm fî Zikri Efâdıli'r-Rûm*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1975, s. 336-340; Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, (haz. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge), İstanbul, 1971, I/11, 37, 41, 56, 80; II/1057, 1084, 1727, 1762; Müstakimzade Süleyman Sadeddin Efendi, *Tuhfe-i Hattâtîn*, (nşr. İbnülemin Mahmud Kemal), Ankara: Türk Tarih Encümeni, 1928, s. 89; Şemseddin Sami, *Kamûsü'l-A'lâm*, İstanbul: Mihran Matbaası, 1311, IV/2985-86; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1311, III/471; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333, I/346-347; Carl Brockelman, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, Leiden: E. J. Brill, 1949, II/559-662; aynı yazar, *GAL Supplement*, Leiden: E. J. Brill, 1938, II/633; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifîn*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951, I/143-144; Hayreddin Zirikli, *el-Alâm*, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1984, I/257; M. Münir Aktepe, "Taşköprî-zâde", *İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1974, XII/I, s. 42-44; Ali Uğur, *Taşköpri-zâde Ahmed İsameddin Ebu'l-Hayr Efendi: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve İlmî Görüşleri*, (Basılmamış Doçentlik Tezi), Erzurum: Atatürk Üniv. İslamî İlimler Fak., 1980, s. 54-98; Sürûri, Ahmet, *Taşköprîzâde'nin el-Meâlimi ve Kelâmî Görüşleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniv. SBE., 2011, s.16-23, 434-447; Fazlıoğlu, İhsan, "Ahmed Efendi (Taşköprülüzade)", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999, I/122-124; Yusuf Şevki Yavuz, "Taşköprizâde Ahmed Efendi", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011, XL/151-152.

[2] Tefsire dair risaleleri için bkz. Ahmet Sürün (Süruri), *Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin Tefsir Risâleleri*, (Basılmamış Yüksek lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniv. SBE., 2002, s. 37-46.

Şerîf el-Cürcânî, Sûretü'l-halâs fî Tefsîr-i sûreti'l-İhlâs, Risâle fî Tefsîri âyeti'l-vuzû, Risâle fî Tefsîri kavlihî te'âlâ "Huvellezî haleka lekum mâ fi'l-arzi cemî'an".

2. İhlâs Sûresi Tefsiri

İhlâs sûresi, iniş sırasına göre yirmi ikinci, Mushaf-ı şerif'te ise 112. sırada yer almaktadır. Bu sûre, Kurân-ı Kerim'de yer alan en kısa sûrelerden biri (4 âyet) olmakla birlikte hakkında vârid olan hadisler sebebiyle hem halk tarafından hem de ulema tarafından özel bir ilgiye mazhar olmuştur.

İhlâs sûresinin fazileti hakkında rivayet edilen hadis-i şerifler içerisinde en meşhuru, onun Kurân'ın üçte birine denk olduğunun haber verildiği hadistir. Hz. Peygamber (s.a.) "Varlığım elinde olan Allah'a yemin ederim ki bu sûre, Kurân'ın üçte birine denktir."[3] buyurmuştur. Yine Hz. Peygamber (s.a), bu sûreyi sevdiği için her namazda okuyan bir sahabîye "Ona haber verin! Allah da onu seviyor." buyurmuş, başka bir rivayette ise "Onu sevmen seni cennete götürür." buyurmuştur.[4]

İhlâs sûresinin Kurân'ın üçte birine denk olmasıyla ilgili olarak İmam Gazzâlî (ö. 505/111) Kurân'da yer alan bilgilerin Allah'a dair bilgi (marifetullah), âhiret bilgisi ve doğru yolun bilgisi (sırat-ı müstakim) olmak üzere üç esasa ayrıldığını belirterek İhlâs sûresinin marifetullah ve tevhid konusunu ihtiva ettiğini, dolayısıyla Kurân'ın üçte biri değerinde kabul edildiğini ifade etmektedir.[5] Yine Fahreddin Râzî (ö. 606/1209) "Bütün şeriatlerden ve ibadetlerden maksad Allah'ın zâtını, sıfatlarını ve fiillerini bilmektir. Bu sûre ise Allah'ın zâtından bahsetmektedir. Bu sebeple Kurân'ın üçte birine denktir." demiştir.[6]

İhlâs sûresinin tefsiri, tefsir ilminin gelişim sürecine uygun olarak XI. yüzyıla kadar daha çok dil ve esbâb-ı nüzul açıklamalarına dayanan yorumlardan oluşmaktadır. İbn Sina (ö. 428/1037)'nın yazmış olduğu müstakil, kısa ve felsefî içerikli tefsir bu sûrenin tefsirinde hem anlayış hem de biçim bakımından bir dönüm noktası olmuş, günümüze kadar gelen süreçte İhlâs sûresi hem müstakil hem de tam tefsirler içerisinde farklı anlayışlar çerçevesinde tefsir edilmiştir.[7]

[3] Buhârî Muhammed b. İsmail, *el-Cami'u's-sahîh*, İstanbul, [t.y.], "Tevhid" 1.

[4] Buhârî, "Tevhid" 1; Tirmizî, *Sünen*, "Fezâilu'l-Kur'ân", "Tefsir" 93, Riyad, [t.y.].

[5] Gazzâlî Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Cevâhirü'l-Kur'ân ve düreruhu*, Beyrut 1990, s. 47-48.

[6] Râzî Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîrü'l-Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb*, Beyrut 1990/1411, XXXII/176-177.

[7] İbn Sînâ'dan Elmalılı'ya kadar olan bu süreçte ortaya çıkan felsefî içerikli eserlerin tahlil ve neşri için bkz. Ahmet Faruk Güney, *İbn Sina'dan Elmalılı'ya İhlas Suresi Felsefî Tefsir Geleneği –Bir Varlık İdrakinin Zemini Olarak İhlas Suresi Tefsiri–*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniv. SBE., 2008.

Taşköprîzâde'nin eseri bu yorumlar arasında İhlâs sûresi tefsirinde ortaya çıkan temel anlayış ve yönelişleri (meslekleri) belirgin bir şekilde göstermesi bakımından önemlidir.

3. Taşköprîzâde'nin İhlâs Sûresi Tefsiri

Taşköprîzâde, 18 Şaban 966 (26 Mayıs 1559) tarihinde İstanbul'da tamamladığı İhlâs sûresi tefsirini[8] tasnif edici ve muhakemeye dayalı telif üslubuna uygun olarak üç mesleğe, yani üç yorum biçimine göre yorumlamaktadır. Bunlar sırasıyla:

1. Muhaddisûn mesleği, 2. Müfessirûn mesleği, 3. Muhakkik Mütekellimûn mesleğidir.

Bu üç anlayış sırasıyla rivâyet, dil ve kelamî- felsefî anlayışlara göre yapılan yorumları ifade etmektedir.

Taşköprîzâde 'muhaddisûn mesleği' başlığı altında İhlâs sûresiyle ilgili nakillere yer vermektedir. Burada aktardığı rivayetler İhlâs sûresinin esbâb-ı nüzûlü, fazileti ve kelimelerinin anlamlarıyla ilgili olan hadisler ve rivayetlerdir. Müellif bu konularda seçmiş olduğu rivayetleri nakletmekle beraber özellikle sûrenin faziletiyle ilgili ihtilaflı meselelerde kendi tercih ettiği görüşü ifade etmekte, tercihiyle ilgili temellendirmeler yapmaktadır.

'Müfessirûn mesleği' altında sekiz 'matlab' ve bir 'hâtime'ye yer vermektedir. Bunlar: 1. İhlâs sûresi olarak isimlendirilmesinin nedeni, 2. Sûrenin "kul" ile başlaması, 3. "Huve" kelimesi, 4. Lafz-ı şerifin durumları, 5. "Ehad" kelimesi, 6. "Samed" kelimesinin anlamı, 7. "Lem yelid ve lem yûled (Doğmadı ve doğurulmadı)", 8. "Ve lem yekun lehu kufuvven ehad (O'na hiçbir şey denk olmadı)" hakkındadır.

Hâtime başlığı altında ise İhlâs sûresinin irabı ve genel bir tefsirine değinmektedir.

Taşköprîzâde'nin müfessirûn mesleği altında yapmış olduğu bu yorumlar İhlâs sûresinin Arap dili ve bu dilin irabının sunduğu imkânlar içerisinde yapılan dilsel tahlilleri ve yorumları içermektedir.

Taşköprîzâde üçüncü olarak 'Muhakkik Mütekellimûn mesleği'ne göre İhlâs sûresini yorumlamaktadır. Bu tefsir biçimi, rivayet (muhaddisûn) ve dil (müfessirûn) yorumlarına dayanmakla beraber bunların üzerinde kelamî ve felsefî mülahazalar çerçevesinde yapılan yorumlar anlamına gelmektedir. Bu yorum tarzı İhlâs sûresinin tefsir tarihinde İbn Sina ile ortaya çıkmış, Taşköprîzâde gibi sonraki pek çok müfes-

[8] Eserin klasik kaynaklarda Taşköprîzâde'ye aidiyeti için bkz. Katib Çelebi, II/1084; Bursalı Mehmed Tahir, I/346.

sir tarafından da takip edilmiştir.[9] Taşköprîzâde'nin İhlâs sûresi tefsirinin bu bölümü onu, diğer pek çok İhlâs sûresi tefsirinden ayıran yorumları içermektedir.

Taşköprîzâde Muhakkik mütekellimûn mesleği başlığı altında sekiz *maksada* yer vermektedir. Bunlar: 1. "Hûve" kelimesinden anlaşılanlar, 2. Hüviyyet'in mânâsının tahkiki, 3. Hüviyyeti zâtından olanın beyanı, 4. Müessirden mümkin varlığın sudûrunun keyfiyeti, 5. Hüviyetin (hüve) Allah ismi ile takip edilmesi, 6. Allah isminin "ehad" ile takip edilmesi, 7. Samed'in mânâsının beyanı, 8. "Hûvellâhu ehad, Allahu's-samed" sözünden sonra "lem yelid ve lem yûled" sözünün gelmesi.

Taşköprîzâde bu sekiz maksad içerisinde Cenab-ı Hakk'ın zâtı, hüviyeti, bir oluşu ve birliğinin ne anlama geldiği, âleme varlık vermesinin keyfiyeti hususlarında ağırlık kazanan yorumlarda bulunmaktadır. Bu konular İhlâs sûresinin İbn Sina ile başlayan felsefî-kelamî yorum çizgisinde de yer alan başlıca konulardır.[10]

Taşköprîzâde, Allah'ın zâtının hakikatinin bilenemeyeceği, varlığının zorunlu ve zâtının aynı olduğu, birliği ve bir oluşunun özellikleri gibi hususlarda ve bunların temellendirilmesinde İbn Sina ve filozoflarla aynı çizgide görüşler serdetmektedir. Bu çizgiden ayrıldığı en önemli nokta, âlemin varoluş keyfiyetiyle alakalıdır. Taşköprîzâde bu konuda kelamî anlayışa uygun olarak Allah'ın kendisinden kaynaklanan bir zorunluluk (mûcibun-bi'z-zât) ile değil kendi irade ve ihtiyarıyla âlemi var kıldığı görüşünü dile getirmektedir. Ancak belirtmek gerekir ki bunu ifade ederken vahdet-i vücud anlayışından da faydalanmaktadır.

Taşköprîzâde'nin bu konuları incelerken kullandığı başlıca kelamî-felsefî terimler ise şunlardır: Hüviyet, hüviyet-i mutlaka, vücud, mahiyet, hakikat, vacib, vacibü'l-vücud, mümkin, mümkinü'l-vücud, vahdet, cevher-araz, madde-sûret, mukavvimât, cins-fasl, mevzu-mahmul, ca'l, ihdas, şey'iyyet, âyân-ı sâbite.

4. Eserin Nüshaları ve Neşirde İzlenen Yöntem

Neşirde İhlâs sûresine ait tespit edebildiğimiz üç nüshayı kullandık. Bu nüshaların ikisi İstanbul'da, diğeri ise Konya'da bulunmaktadır. Ana metin olarak İstanbul Beyazıt Kütüphanesi'ndeki nüsha esas alınmıştır. Arapça metnin içerisinde yer alan varak numaraları bu nüshaya ait olup diğer iki nüshanın varak numaraları ise dipnotta gösterilmiştir. Nüshalara ait farklılıklar da dipnotta gösterilmiş olup metnin neşrinde modern Arapça imlası esas alınmıştır.

a. Beyazıd Kütüphanesi Veliyüddin Efendi bölümü 3260 numarada kayıtlı bir mecmua içerisinde 46b-53b varakları arasında yer alan risalenin her bir sayfasının

[9] Bkz. Güney, s. 31-140.

[10] İhlâs sûresinin felsefî-kelamî çizgisindeki eserlerin tartıştığı başlıca konular için bkz. Güney, s. 142-180.

satır sayısı 23 olup nesih bir hatla kaleme alınmıştır. Konu başlıkları (meslek, matlab, maksad, hatime) kırmızı mürekkeple yazılmış olup müstensih ve istinsah tarihi bulunmamaktadır. Fakat hemen kendisinden sonra gelen (vr. 54b-59a) ve aynı müstensihin elinden çıkmış ve Taşköprîzâde'ye ait olan *Risâle fî Tefsîri Âyeti'l-Vuzû'* adlı risalenin sonundaki istinsah tarihini (9 Şevval 966/15 Temmuz 1559) dikkate aldığımızda, bu İhlâs sûresi nüshasının, müellifin kaleme aldığı tarihten (18 Şaban 966/26 Mayıs 1559) yaklaşık iki ay sonra istinsah edilmiş olduğu ortaya çıkar ki bu da müellif hayattayken elimizde olan tek nüshadır. Risalede (vr. 48a) Taşköprîzâde'nin oğlu Kemaleddin Mehmed Efendi'den olan torunu İbrahim Efendi'ye ait vakıf mührü bulunmaktadır. Metinde ana nüsha olarak kullanılan bu nüshanın varak numaraları metin içerisinde köşeli parantezde gösterilmiş olup bu nüshaya dipnotlarda (و) harfiyle işaret edilmiştir.

b. Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi 346 numaralı mecmuada bulunan nüshadır. Bu nüsha, Taşköprîzâde'ye ait ondan fazla risaleyi ve başka eserleri de içeren bir mecmua içerisinde 64b-71b varakları arasında yer almaktadır. Risalenin her bir sayfası 21 satır olup talik hatla yazılmıştır. Konu başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmış olan ve Muhammed ismindeki bir müstensihin elinden çıkan bu nüsha 6 Ramazan 972 (7 Nisan 1565) tarihinde istinsah edilmiştir. Bu nüsha dipnotlarda (ق) harfiyle gösterilmiştir.

c. Bir diğer nüsha Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa bölümü 2767 numarada kayıtlı olup bir mecmuanın 74b-82a varakları arasında bulunmaktadır. Satır sayısı 31 olan bu nüsha talik hatla kaleme alınmış olup 1059 (1649) tarihinde istinsah edilmiştir. Konu başlıkları kırmızı mürekkeple yazılan risalenin yer aldığı mecmuanın zahriyesinde, içinde bulunan tüm risalelerin *Şakâik* müellifi Taşköprîzâde'ye ait olduğu kayıtlıdır. Bu nüsha dipnotlarda (ش) harfiyle gösterilmiştir.

5. Tercümede Takip Edilen Yöntem

Klasik metinlerin tercümelerinde göze çarpan en önemli sorun, metin içerisinde yer alan terimlerin günümüz Türkçesinde nasıl karşılanacağıdır. Bu konuda kendisine tâbi olunacak ortak anlayış ve uzlaşı mevcut olmadığından metinde yer alan terimler, dönemindeki karşılıklarıyla tercüme edilmesi tercih edilmiştir. Arapça metinde olmayan bazı kelime ve cümle ilaveleri tercüme edilirken köşeli parantez ile [] gösterilmiştir.

A. TAHKİK

صورة الخلاص في تفسير سورة الإخلاص

لطاشكوپري زاده أحمد أفندى

[46ظ][11] بسم الله الرحمن الرحيم

لله سبحانه وتعالى وهو الواحد الأحد الماجد الفرد الصمد، الحمد بلا نهاية ولا حد. والصلوة والسلام الواصلين إلى الأبد على سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد وعلى آله وأصحابه الفائزين بالنعيم[12] السرمد ما كبّر مصلّ وحمّد.

وبعد، فهذه رسالة مسماة[13] *بصورة الخلاص في تفسير سورة الإخلاص*. سلكت فيها ثلاثة مسالك: مسلك المحدثين ومسلك المفسرين ومسلك[14] المتكلمين. بوّأ الله في الجنة أرواحهم وقدّس أسرارهم. عملت ذلك رجآء من الملك العدل المبين أن يختم عواقبنا وعواقب جميع المسلمين على التوبة والإخلاص واليقين. ويبوّأنا في أعلى عليين مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين. وحسن أولئك رفيقا. ربنا آتنا من لدنك توفيقا!

المسلك الأول: طريقة المحدثين

روى عن أنس رضى الله عنه قال: أتت يهود خيبر إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا أبا القاسم! خلق الله الملائكة من نور الحجاب وآدم من حماء مسنون وإبليس من[15] لهب النار والسماء

---

[11] ق 46ظ، ش 74ظ.
[12] ش: بالنعم.
[13] ش – مسماة.
[14] ش – ومسلك.
[15] ش – من.

من دخان والأرض من زبد الماء. فأخبرنا عن ربك! فلم يجبهم النبى صلى الله عليه وسلم. فأتاه جبرائيل[16] عليه السلام بهذه السورة ﴿قل هو الله أحد﴾ ليس له ولد ولا والد ينسب إليه. ﴿الله[17] الصمد﴾ ليس له عروق تنشعب. ﴿لم يلد ولم يولد﴾ ليس له ولد ولا والد. ﴿ولم يكن له كفوا[18] أحد﴾ ليس من خلقه شيء يعدل مكانه يمسك السموات والأرض إن زالتا.

هذه السورة ليس فيها ذكر جنة ولا نار ولا دنيا ولا آخرة ولا حلال ولا حرام. انتسب الله إليها فهي له خالصة. من قرأها ثلاث مرات عدل بقراءة الوحى كله. ومن قرأها ثلاثين مرة لم يصله أحد من أهل الدنيا يومئذ الا من زاد عليه. ومن قرأها مأتي مرة أسكن في الفردوس مسكنا[19] يرضاه. ومن قرأها حين يدخل منزله ثلاث مراة نفت عنه الفقر.[20]

وعن ابن مسعود رضى الله عنه قال: الصمد الذي ليس له جوف.[21]

وعن نافع بن الأزرق سأل[22] ابن عباس رضى الله عنهما عن قول ﴿الله الصمد﴾: أما الأحد فقد عرفناه فما الصمد؟ قال: الذي يُصمد إليه في الأمور كلها. قال: فهل كانت العرب تعرف ذلك قبل أن ينزل الكتاب على محمد؟ قال: نعم أما سمعت قول الأسدية: **[47و]**

"الا بكّرَ الناعي بخَيْرَيْ بنى أسدٍ بعمرو بن مسعودٍ وبالسيد الصمد"[23]

وعن ابن عباس أيضا رضى الله عنهما قال: السيد الذي قد كمل في شرفه، والعظيم الذي قد كمل في عظمته، والحليم الذي قد كمل في حلمه، والغنى الذي قد كمل في غناه، والجبار الذي قد كمل في جبروته، والعالم الذي قد كمل في علمه، والحكيم الذي قد كمل في حكمته. وهو الذي

---

[16] ش: جبريل.
[17] ش – الله.
[18] ق 65و.
[19] ش – سكنا.
[20] *أسباب النزول* للواحدي، ص 404؛ *ولباب النقول في أسباب النزول* للسيوطي، ص 238.
[21] *تفسير القرآن العظيم* لابن كثير، 505/14.
[22] ش 75و.
[23] *مسائل نافع بن الأزرق* للترشي، ص 46.

كمل في أنواع الشرف والسودد. وهو الله سبحانه. هذه صفته لاتنبغي إلا له ليس له كفو وليس كمثله شيء.[24]

وعن الحسن وقتادة قالا: الصمد، الدائم. وعنهما أيضا: الصمد، الحىّ القيّوم الذي لا زوال له.[25]

وعن عبدالله بن بُريدة رضى الله عنه قال: الصمد، نور يتلألأ.[26]

وعن ابن عباس رضى الله عنهما في قوله ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾ قال: ليس كمثله شيء فسبحان الله الواحد القهار.[27]

وعن مجاهد: ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾ قال: صاحبة.[28]

وعن قتادة: لا يكافيه أحد بنعمة.

هذه هي الآثار الواردة في سبب نزول هذه السورة وتفسيرها.

وقد وردت أحاديث في فضائلها. منها: ما وراه الإمام أحمد بإسناده عن أبي أيوب الأنصاري رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: <<أيعجز أحدكم أن يقرأ ثلث القرآن في ليلة؟ فإنه من يقرأ: ﴿قل هو الله أحد الله الصمد﴾ في ليلة، فقد قرأ ليلته ثلث القرآن>>.[29]

ومنها: ما ورى الإمام [مسلم][30] أيضا عن أبي الدرداء رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: <<أيعجز أحدكم أن يقرأ كل يوم ثلث القرآن؟ قالوا: نعم يا رسول الله! نحن أضعف من ذلك وأعجز. قال: فإن[31] الله جزأ القرآن ثلاثة أجزاء، ف﴿قل هو الله أحد﴾ ثلث القرآن>>.[32]

---

[24] جامع البيان في تفسير القرآن للطبري، 223/30 ؛ تفسير القرآن العظيم لابن كثير، 513/14.
[25] جامع البيان في تفسير القرآن للطبري، 224/30 ؛ تفسير القرآن العظيم لابن كثير، 513/14.
[26] تفسير القرآن العظيم لابن كثير، 514/14.
[27] جامع البيان في تفسير القرآن للطبري، 224/30.
[28] جامع البيان في تفسير القرآن للطبري، 224/30 ؛ تفسير القرآن العظيم لابن كثير، 514/14.
[29] مسند الإمام أحمد، 418/5، 419.
[30] نسب المثلف هذا الحديث الى أحمد بن حنبل سهوأ.
[31] ق 65ظ.

قيل في وجه كونه ثلث القرآن: إن المقصود من العلوم القرآنية كلها معرفة ذاته سبحانه وتعالى ومعرفت صفاته ومعرفت كيفية صدور أفعاله تعالى عنه. وهذه السورة الكريمة مشتملة[33] على الجزء الأول منها.

وقيل: إن المقاصد القرآنية منحصرة في معرفة المبداء والمعاد والأحكام والقصص. وهذه السورة الشريفة متضمنة للمقصد الأول منها.

فهذه الأحاديث وما في معناها ظاهرة في أن ثوابها يعدل ثواب ثلث القرآن. فيكون ثواب من قرأها ثلاث[34] مرات مثل ثواب من قرأ القرآن بتمامه.

وقد أشكل على جمع من العلماء وجه التوفيق بين هذا وبين ما ورد في الأحاديث [47ظ] الصحيحة من أنه يكتب لقارئ القرآن بكل حرف عشر حسنات.[35] وقالوا: فحينئذ يكون ثواب القرآن بتمامه أضعافا مضاعفة بالنسبة إلى ثواب ﴿قل هو الله أحد﴾. والمشهور في وجه التوفيق هو أن ثواب سورة الإخلاص ثلث ثواب جميع ما سوى سورة الإخلاص من الآيات القرآنية. ولا يخفى أن إطلاق ظاهر[36] الحديث مناف لهذا التقييد.

وقيل في وجه التوفيق بين الحديثين إن لقارئ القرآن ثوابا تفصيليا بحسب حروف ما قرأ، وإذا ختم القرآن فله ثواب آخر يستحقه بسبب هذا الختم. فثواب ﴿قل هو الله أحد﴾ يعدل ثلث ثواب الختم لا ثلث ثواب جميع القرآن.

ولا يعجبني هذا الوجه. إذ المتبادر مما ورد في فضائله من الأحاديث كون ثواب هذه السورة ثلث ثواب القرآن مطلقا فالتقييد بكونه ثلث الثواب المرتب على الختم لا يلايم ذلك الاطلاق على أنه لم يرد في شيء من الروايات أن لقارئ القرآن ثوابا عند الختم غير ثواب تلاوة القرآن. بل

---

[32] *مسند الإمام أحمد*، 447/6.

[33] ق، ش – المشتملة.

[34] ش 75ظ.

[35] عن ابن مسعود يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ‹‹من قرأ حرفاً من كتاب الله فله به حسنة، والحسنة بعشر أمثالها، لا أقول الم حرف ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف››، *سنن الترمذي*، فضائل القرآن 16.

[36] ش: الظاهر.

الأنسب في وجه التوفيق هو إن للقرآن نظما ومعنى ولكل منهما نوع من الثواب. والأول ثواب تلاوة النظم وهو حظ الجوارح والثاني ثواب تدبر المعنى وهو حظ القلب. فالمراد إن لقارئ سورة الإخلاص ثلث النوع الثاني. وأما النوع الأول فهو أضعاف مضاعفة لثواب تلاوة سورة الإخلاص. فكل من الحديثين وارد على واحد من النوعين.

فإن قلت: الآيات الدالة على التوحيد كثيرة في القرآن فلا يكون ثواب تدبر سورة الإخلاص ثلث ثواب تدبر القرآن بتمامه.

قلت: لكون هذه السورة مشتملة على أمهات مسائل التوحيد قامت قرآئتها بالتدبر[37] مقام قراءة جميع آيات التوحيد بتمامها بالتدبر. وبهذا البيان ظهر لك وجه تخصيص تلك السورة الكريمة بالفضيلة المذكورة.

المسلك الثاني: في تفسير هذه السورة على طريقة المفسرين

وفيه ثمانية مطالب وخاتمة

المطلب الأول: في وجه تسمية هذه السورة بسورة الإخلاص

وهو[38] اشتمالها على توحيد الله تعالى ونفي الاشتراك أو إخلاصها في تعريف الحق وبيان ذاته وصفاته. وتسمى سورة الأساس أيضا[39] لاشتمالها على أصول الدين. وفي *الكشاف* روى أبيّ وأنس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم: «أسست السموات السبع والأرضون السبع على قل هو الله أحد»[40] يعني [48و] خلقت لتكون دلائل على توحيد الله سبحانه وتعالى ومعرفة صفاته التي نطقت بها هذه السورة.

---

[37] ق 66و.

[38] ش: وهي.

[39] ش 76و.

[40] *الكشاف* للزمخشري، (بيروت 1995)، 4/ 814.

المطلب الثاني: في تصدير هذه السورة الكريمة بكلمة "قل"

واعلم أولا أن ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى بلا شبهة أوحاه إلى نبيه صلى الله عليه وسلم. وعلّم بعضا من ذلك الكلام على طريق الحكاية عنه تعالى نحو قوله تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾.[41] وعلّم بعضا منه نبيه صلى الله عليه وسلم بأن يحكى النبى صلى الله عليه وسلم عن نفسه نحو قوله تعالى: ﴿قل اوحى إلى انه استمع نفر من الجن﴾.[42] وفي مثل هذا يصدّر الله سبحانه وتعالى كلامه بكلمة "قل".

ثم إن كلام الله تعالى باعتبار ايراد كلمة "قل" وعدم ايرادها أربعة أقسام.

الأول ما يجب فيه تركها إما لاختصاصه بالله تعالى. نحو قوله تعالى: ﴿إنا اعطيناك الكوثر﴾.[43] وأما لعدم اختصاصه بواحد من العباد كسورة الفاتحة. فإنها مقولة على ألسنة العباد كلهم لا يختص بها بعض دون بعض.

والثاني ما يجب فيه ايرادها لاختصاص مضمون الكلام بالمخاطب. نحو ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم﴾.[44] ونحو قوله تعالى: ﴿قل يا أيها الكافرون﴾.[45] فإن مضمون الموادعة مع الكفار متحقق في النبى صلى الله عليه وسلم.

والثالث ما يجوز فيه كلا الأمرين لكن الايراد راجح لوروده جوابا عن السؤآل. كسورة الإخلاص. فإنها وردت جوابا عن سؤآل المشركين مع جواز الترك. ولهذا قرئت السورة بدون كلمة "قل".

---

[41] سورة حجر، 9/15.
[42] سورة جن، 1/72.
[43] سورة الكوثر، 1/108.
[44] سورة الكهف، 110/18.
[45] سورة الكافرون، 1/109.

والرابع ما يجوز فيه كلا الأمرين والترك راجح. كسورة أبي لهب. فإن ما فيها من الأخبار يجوز من الله تعالى ومن نبيه صلى الله عليه وسلم الا أن الترك راجح لئلا يلزم مواجهة[46] النبى صلى الله عليه وسلم عمه بالوعيد. ولهذا لم يرد في شيء من الروايات قرآءة هذه السورة بكلمة "قل".

المطلب الثالث: في كلمة "هو"

واعلم أن المضمرات موضوعة وضعا نوعيا للإشارة إلى المعين[47] المذكور سابقا إما صريحا، كقولك "زيد هو منطلق" أو دلالة كقوله تعالى: ﴿اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾.[48] وقد يعدل عن هذا الأصل حيث يؤخر ما يرجع إليه الضمير. فحينئذ يكون الضمير عبارة عن المفهوم العام المبهم. كقولك[49] "هو زيد منطلق" أى الشان مضمون الجملة التي بعده. ويسمى ضمير الشان. وكقولك "هي هند مَليحة". ويسمى ضمير القصة. ولا يخفى إن الشان أو القصة أمر مبهم لا يتعين الا بخصوصية يعتبر "هو" فيها. [48ظ] ويتحد هو مع مضمونها في التحقق.[50] فيكون ضمير الشان القصة متحدا مع مضمون الجملة التي بعده. ولهذا لا يحتاج في تلك الجملة إلى العائد إلى المبتدأ.

والنكتة في العدول عن الأصل المذكور إلى جعل الضمير للشان هي أن يتمكن مضمون الجملة التي بعده في ذهن السامع أشد تمكن. لأن النفس إلى معرفة المبهم أميل. وإذا ورد التعيين يكون له أقبل. إذ المحصول بعد الطلب أعز من المنساق بلا تعب.

المطلب الرابع: في بيان أحوال اللفظة الشريفة

أعني لفظة "الله" عز اسمه وتقدست أسماؤه. ولا بد فيها من مزيد تفصيل.

وإن كان هذا الدمع يجرى صبابة على من سواه وهو دمع مضيّع

وقد عظم اختلاف العلماء في ذلك وسلكوا في تحقيقه مسلكين:

---

[46] ق 66ظ.
[47] ش: المعنى.
[48] سورة البقرة، 237/2.
[49] ش 76ظ.
[50] ش: التحقيق.

منهم من ذهب إلى عَلميته حقيقةً أصالة. وهو المختار عندي محتجا بأنه يوصف ولا يوصف به. وبأنه لا بد له سبحانه من اسم تجرى عليه صفاته وما ذاك إلا هذه. وبأنه لو كان وصفا لم يكن قول "لا إله إلا الله" توحيدا مثل "لا إله إلا الرحمن". فإنه لا يمنع الشركة.

ومنهم من ذهب إلى أنه من الأعلام الغالبة محتجا بأن ذاته تعالى من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقي أو إضافي غير معقول للبشر فلا يمكن أن يدل عليه بلفظ. وبأنه لو دل على مجرد ذاته المخصوص لما أفاد ظاهر قوله تعالى: ﴿وهو الله في السموات وفي الأرض﴾[51] معنى صحيحا. وبأن معنى[52] الاشتقاق هو كون أحد اللفظين مشاركا للآخر في المعنى. والتركيب وهو حاصل بينه وبين الأصول التي ذكروها.

والجواب عن هذه الأدلة:

أما عن الأول فهو أنه يكفي في وضع العلم تصور المسمى باعتبار[53] أمر صادق عليه في الواقع بحيث يفيد امتيازه عما عداه. وهذا القدر يكفي في وضع العلم. ولا يجب تصور خصوصية الذات بعينه. ومن ادعى ذلك فعليه البيان.

وما اشتهر من أن الغرض من الأعلام[54] إحضار المسمى بعينه في ذهن السامع لا ينافي ما ذكرناه. لأن الإحضار يكفي فيه الإحضار على وجه يفيد الامتياز عما عداه عند العقل. وإثبات وجوب الإحضار عند الحس في جميع الأعلام دونه خرط القتاد.[55] على أنه يجوز أن يشرف الله تعالى بعض عباده المقربين بالإطلاع على ذاته المقدسة قدر ما يمكن.

وضع العلم له هذا كله على تقدير أن يكون الواضع هو البشر وأما على تقدير كون الواضع هو الله تعالى فالأمر [49و] على طرف الثُمام.

---

[51] سورة الأنعام، 3/6.
[52] ش – المعنى.
[53] ق 67و.
[54] ش – من الاعلام.
[55] ش 77و.

فما ذكره بعض من الفضلاء المتاخرين من أنه لا بد من العِلم بخصوصيته فلا تعويل عليه. لأنه إن أراد بالعِلم بالخصوصية عِلم الحواس بها يلزم أن لا يكون الاسم الموضوع للابن المولود ببلد آخر عَلما. والاجماع بخلافه. وإن أراد بذلك عِلم العقل فيكفي في ذلك مجرد الامتياز عند العقل. وبالجملة الواجب في الوضع العَلم امتياز المسمى عما عداه عند العقل سواء انضم إليه الامتياز عند الحس كما في أكثر[56] الأعلام أو لا كما في بعضها. فيجوز أن يكون عَلمية لفظة "الله" من هذا القبيل. والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

وأما عن الثاني فلأن العَلم إذا وقع خبرا للمبتدإ يأول بالمسمى بالعَلم. مثلا إذا قلت "هذا زيد" يكون التقدير "هذا الشخص مسمى بزيد". فحينئذ يكون المعنى "وهو المسمى باسم الله في السموات وفي الأرض" أى ليس فيهما أحد مسمى باسم الله كما قال تعالى: ﴿هل تعلم له سميا﴾.[57] وقد أولت الآية بتاويلات آخر ذكرت في التفاسير. وفيما ذكرناه كفاية[58] في هذا المقام.

وأما عن الثالث فلأن إمكان جريان أحكام الإشتقاق لا يحقق وجوده. لأن صحة الشيء لا تستلزم تحققه على أنه لا يلزم من وجود الاشتقاق اعتبار الوصفية عند التسمية. فنقول: الوصف المعتبر في ذاته تعالى أعني وصف الألوهية مختص به سبحانه وتعالى لا يشارك فيه غيره سبحانه، فلا يحتاج في جعل الاسم المذكور عَلما له تعالى إلى اعتبار غلبة الاستعمال كما ادعاه المخالف. وإطلاق المشركين المبطلين اسم الآلهة على طاغيتهم من قبيل تحريف الكلم عن مواضعه. إذ لايصح ذلك الإطلاق لا عقلا ولا شرعا ولا لغة. أما[59] الأولان فظاهران. وأما الثالث فلأن إطلاق الوصف في ثبوته فيه وليس في غيره سبحانه وتعالى معنى الألوهية حقيقة فلا يصح إطلاق اسم

[56] ش: اكبر.
[57] سورة مريم، 65/19.
[58] ش – كفاية.
[59] ق 67ظ.

الإله على غيره حقيقة وإطلاق[60] المشركين مبنى على توهماتهم الفاسدة وتخيلاتهم الكاسدة. قاتلهم الله ودمرهم وأخزاهم!

المطلب الخامس: في كلمة "أحد"

وهمزته إما أصلية وإما منقلبة عن الواو على تقدير أن يكون أصله "وحد". وعلى كل من الوجهين يراد بالأحد ما يكون واحدا من جميع الوجوه. ولا كثرة هناك أصلا لا عقلا وهي إما الكثرة في المقومات أعني الأجناس والفصول وإما الكثرة في الأجزاء كالمادة والصورة **[49ظ]** ولا حساً إما بالقوة أو بالفعل كما في الجسم.

وإنما آثر الأحد على الواحد[61] لرجحانه عليه في مقام التنزيه. إما لغة فلأن الواحد يدخل في الأحد من غير عكس. فإذا قلت "لا يقاومه واحد" جاز أن يقال "لكنه يقاومه اثنان" بخلاف الأحد.

وإما حقيقة فلأن الواحد كما يطلق على معنى ما لا ينقسم أصلا. وهو معنى الأحد. كذلك يطلق على ما ينقسم من بعض الوجوه. وهو أقسام بعضها أولى بالواحدية من بعض.

أعلاها ما لا ينقسم حسا أعم من أن ينقسم عقلا أو لا ينقسم أصلا. وأوسطها مالا يمكن[62] أن ينقسم حساً بالفعل أعم من أن ينقسم بالقوة أولاً. وأدناها مالا ينقسم حساً بالفعل أعم من أن يمكن أولاً.

المطلب السادس: في معنى الصمد

والصمد، السيد الذي يُصمَد إليه في الأمر. يقال صَمَدَ إذا قصد أمرا معتمدا عليه. وقيل: الصمد، الذي ليس بأجوف وما لاجوف[63] له. وإن جاز إطلاقه لغة على نحو الأشجار والأحجار إلا أن مقام التنزيه والقصد إلى رد عبدة الأصنام عيّن أن المراد هي المرتبة العليا في الصمدية. وهي ما

---

[60] ش 77ظ.
[61] ش – الواحد.
[62] ش – أصلا وأوسطها مالا يمكن.
[63] ش – وما لا جوف.

لا يمكن فيه الجوف أصلا. لأن ما أمكن فيه ذلك لا يستحق الألوهية قطعا. وإلى هذا يشير قوله تعالى: ﴿وأمه صديقة كانا ياكلان الطعام﴾.[64]

المطلب السابع: في قوله تعالى ﴿لم يلد ولم يولد﴾

الولد،[65] المولود. ويقال للواحد والجمع والصغير والكبير. قال تعالى: ﴿أنّى يكون له ولد﴾.[66] ويقال للمتبنى أيضا. قال تعالى: ﴿أو نتخذه ولدا﴾.[67] والولد، الابن والابنة وتولد الشيء من الشيء حصوله منه بسبب من الأسباب. وجمع الولد، الأولاد.

المطلب الثامن: في قوله تعالى ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾

الكفو، يستعمل في المثل منزلةً ورفعةً. يقال "فلان كفو لفلان في المناكحة[68] أو في المحاربة ونحو ذلك". ومنه المكافاة أى[69] المساواة والمقابلة في الفعل. وفلان كفو لك[70] في المضادّة.

خاتمة: في إعراب السورة الكريمة وتفسيرها

أما إعرابها فإن قوله تعالى "قل"[71] فعل أمر وفاعله مستتر فيه وهو "أنت". وهو خطاب للنبى صلى الله عليه وسلم ومقول القول السورة بتمامها.

وقوله "هو" مبتدأ. و"الله" مبتدأ ثان و"أحد" خبره. والجملة خبر "هو". ولايحتاج هنا إلى العائد إلى المبتدأ لاتحاد الجملة مع ضمير الشان معنى كما عرفت.

وقوله "الله" مبتدأ. و"الصمد" خبره. والجملة بدل من الجملة السابقة. أعني جملة "الله أحد". وكان مقتضى الظاهر أن يقول "هو الصمد" إلا أنه آثر الاظهر للتمكين في ذهن [50و] السامع.

---

[64] سورة المائدة، 75/5.
[65] ش– الولد.
[66] سورة الأنعام، 101/6.
[67] سورة يوسف، 21/12.
[68] ق 68و.
[69] ق، ش – أى.
[70] ش: ذلك.
[71] ش 78و.

وقوله "لم يلد ولم يولد" جملتان وقعتا بدلا عن الجملة السابقة.

وقوله "ولم يكن له كفوا أحد" عطف على قوله "لم يلد ولم يولد". واسم كان هو "أحد" وخبره "كفوا" و"له" متعلق "بكفوا". وكان مقتضى الظاهر أن يقول "ولم يكن أحد كفوا له" الا أنه قدّم الخبر. لأن الغرض الأصلي هو نفي الكفو فيكون ذكر الكفو أهم بحسب المقام فيكون بالتقديم أولى. وإنما قدّم "له" على "كفوا" لأن الغرض ليس نفي الكفو مطلقا بل نفي ثبوت الكفو له تعالى. فيكون ذكر "له" أهم بحسب المقام فيكون بالتقديم أولى. وبهذا ظهر أن كُلًّا من هؤلاء الكلمات وقع في محزّه بحسب البلاغة.

وأما تفسيرها فهو إن السورة الكريمة كما عرفت وردت جوابا عن سؤال المشركين. وفيها أيضا بيان لمخالفة الحق سبحانه وتعالى لجميع مخلوقاته في ذاته وصفاته وأفعاله. وفيها أيضا إشارة إجمالية إلى جميع صفاته الكمالية.

أما الأول فلأن المشركين مع تنوع ضلالاتهم قد انحصرت في ثلاث طوائف:

[الطائفة] الأولى: من يعتقدون التوحيد والتنزيه صورة ولكنهم ينكرونهما معنى. حيث ينسبون إليه الكذب بواسطة تكذيب رسوله. تعالى عن ذلك علوا كبيرا! وهم عامة اليهود. عليهم لعان الله تترى واحدة[72] بعد أخرى. ووجه الرد عليهم إن الكذب لا يصدر إلا عن التوهمات الفاسدة والتخيلات الكاسدة أو عن القصد إلى دفع المخافة. ولا يخفى إن الأحدية منافية للتوهم والتخيل الحالّين في البدن. والصمدية المتضمنة لمعنى السيادة واحتياج الكل إليه منافية للخوف والخشية.

والطائفة الثانية: هم الذين لا يوحدون الله تعالى ولا ينزهونه أصلا. وهم عبدة الأصنام. قاتلهم[73] الله ودمرهم! ووجه الرد عليهم إن الأحدية والصمدية قاطعتان لعرق الشرك بالكلية. وذلك[74] ظاهر.

---

[72] ق، ش – واحدة.
[73] ق 68ظ.
[74] ش 78ظ.

والطائفة الثالثة: وهم الذين يعبدون من دون الله أصناما آلهة. ويزعمونها شفعاء لهم عند الله. ويصفون الله سبحانه وتعالى بما لا يليق به من الصاحبة والولد. حيث يقول بعضهم: "إن الملائكة بنات الله وإن المسيح ابن الله". وذلك اعتقاد أكثر النصارى. و"إن عزيرا ابن الله". وذلك اعتقاد بعض اليهود. ولا يخفى إن السورة الكريمة بتمامها حاكمة ببطلان عقائدهم الفاسدة. أهلكهم الله ودمرهم!

وأما الثاني: وهو بيان مخالفة الحق سبحانه وتعالى لجميع مخلوقاته من الجواهر القدسية والأجرام [50ظ] العلوية والأجسام السفلية والمواليد الثلاثة. فهو إن الله سبحانه وتعالى حيث لم يعرف خصوصية ذاته كما هو مدلول ضمير الشأن ولم يعلم له سَمّى في إسم الله. كان مخالفا لجميع ما ذكر من أنواع المخلوقات لإمكان معرفة خصوصيات ذواتها واشتراك أكثرها في الأسماء.

وأيضا كونه تعالى أحديّ الذات مخصوص به تعالى. إذ لا يخلو نوع من الأنواع المذكورة عن نحو من أنحآء التركيب. وذلك ظاهر.

وأيضا اتصافه تعالى بالصمدية مخصوص به تعالى. إذ الإحتياج ثابت في الأنواع المذكورة.

وأيضا نفي الوالدية والمولودية والكفاءة مختص به تعالى بخلاف المواليد الثلثة من المعادن والنباتات والحيوانات.

وأما الثالث: وهو إن في السورة الكريمة إشارة إلى جميع صفات الله تعالى إجمالا. فهو إن صفاته تعالى إما ذاتية وإما فعلية وإما تنزيهية.

أما الأولى: فلأن الأحدية المنافية لجميع أنحآء التركيب مستلزمة لوجوب الوجود. وما كان وجوده واجبا يكون حيّا قيّوما، وما كان حيّا يكون عالما، وما كان عالما يكون مريدا، وما كان مريدا يكون قادرا، وما كان حيّا وعالما يكون سميعا وبصيرا، وما كان عالما ومريدا يكون متكلما، وما كان مريدا وقادرا يكون مكوّنا.

وأما الثانية: فلأن انحصار الصمدية فيه تعالى مستلزم لانحصار الفعل والتاثير فيه كما قال تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾.[75] فهو علة العلل ومسبب الأسباب. تعالى شانه وعظم سلطانه!

وأما الثالثة: فهي إن مخلوقاته تعالى لا تخلو عن[76] نحو من أنحاء التركيب وعن الاحتياج إلى الغير وعن التوالد والكفاءة. والله سبحانه وتعالى متنزه عن جميع ذلك بالأحدية والصمدية ونفي الوالدية والمولودية والكفاءة.

ومن لطائف هذه السورة الكريمة[77] ترجيح التعريف على التنكير في قوله "الصمد" وترجيح الفصل على الوصل في "لم يلد" مع اختيار المُضىّ وترجيح الوصل على الفصل في الجملتين الأخيرتين مع اختيار المُضىّ فيهما.

أما الأول، فلأن اللام فيه للجنس. فيفيد حصر جنس الصمد في ذاته تعالى. وإنه لا صمدَ غيره.

وأما الثاني، فإما لكون هذه الجملة مقررة لما سبق فيكون بمنزلة المؤكِّد وإما لكونها كالنتيجة لما سبق ومن شان المؤكد والنتيجة الفصل عما سبق. واختيار لفظ المُضىّ فيه لوروده ردا على من اعتقد ذلك وليطابق قوله "ولم يولد". إذ يجب فيه اعتبار المُضىّ.

وأما الثالث، فلاشتراك المولودية مع الوالدية في معنى الولادة. وكذا الحال فيما بين المولودية والكفاءة.

---

[75] سورة الصافات، 96/37.
[76] ش 79و.
[77] ق 69ر.

[51و] المسلك الثالث: في طريقة المتكلمين المحققين

وفيه مقاصد:

المقصد الأول: فيما يستفاد من كلمة "هو"

قد عرفت فيما سبق إن ضمير الشان إنما يستعمل فيما لم يعلم خصوص ذاته. وذاته تعالى وإن كان ظاهرا بحسب الوجود بحيث يحكم الفطرة السليمة على وجوده سبحانه وتعالى كما يحكي أن أعرابيا نازلا عن رتبة الاكتساب[78] قال: "البعرة تدل على البعير وآثار الأقدام على المسير فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج إلا تدلان على اللطيف الخبير". إلا أن خصوص ذاته تعالى غير معقول للبشر. فهو الظاهر من حيث وجوده والباطن من حيث حقيقته.

وتفصيل ذالك، إن الموجود إما واجب أو ممكن. والممكن إما جوهر أو عرض. والجوهر إما غير مادى كالجواهر القدسية والأرواح البشرية أو مادى كالأجرام العلوية والأجسام السفلية والمواليد الثلاثة. وما يتبعها من الأعراض المنحصرة أجناسها بالاستقراء في تسعة. وقد بيّن ذلك في موضعه.

أما[79] الواجب تعالى فلكونه أحديّ الذات لما ستعرفه ليس له مقومات[80] وليس له وجود زائد على حقيقته فلا يمكن تحديده. وطريق المعرفة للبشر إما الضرورة وذلك طريق الحواس. وإما النظر وذلك لا يمكن إلا بالمقومات. وحيث امتنع إدراك الحق سبحانه وتعالى في هذه النشأة بالرؤية. وامتنع له سبحانه مقومات امتنع معرفة البشر تلك الحقيقة المقدسة.

وأما الجواهر القدسية والأرواح البشرية فلم يعرف حصول المقومات لها ولا عدمها فيتعذر تحديدها. ولهذا قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وما يعلم جنود ربك الا هو﴾[81] أى بحسب الكثرة

---

[78] ش: الكتاب.
[79] ش 79ظ.
[80] ش له مقومات.
[81] سورة المدثر، 31/74.

والحقيقة. وقال تعالى: ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما[82] أوتيتم من العلم الا قليلا﴾.[83]

وأما الجواهر المادية وما يتبعها من الأعراض فحصول المقومات لها معلوم قطعا إلا أنه لما عسر التميز بين الذاتيات والعرضيات عسر الاطلاع على حقائقها. فمعرفة البشر في الإطلاع على الحقائق إما ممتنعة كما في الواجب تعالى أو متعذرة كما في الجواهر الغير المادية أو متعسرة كما في الجواهر المادية إلا أنه لا يلزم من ذلك عدم معرفة البشر بأحوال تلك الحقائق. ولهذا يمكن للبشر معرفة صفاته تعالى وسائر ما يتعلق بها من الأحوال. ونعمَ ما قال بعض المتاخرين في حقه سبحانه وتعالى: "تصور ذاته محال وإن كان للتصديق به مجال."

المقصد الثاني: [51ظ] في تحقيق معنى الهوية

وهي عبارة عن الذات الموجودة، إما أن يكون وجودها من نفسها وهو المسمى بواجب الوجود أو من غيرها وهو المسمى بممكن الوجود. والأول أحق بإسم الهوية من الثاني. لأن هوية الثاني لا تتحقق إلا بسبب الغير بخلاف هوية الأول. وذلك لأن الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه. فيتوقف وجوده وعدمه على مرجح خارج عنه. والخارج عن جميع الممكنات لا بد وأن يكون واجب الوجود وأن يكون حقيقته مخالفة لحقائق الممكنات. وما يكون كذلك لا بد وأن يكون هويته من ذاته.

المقصد الثالث: في بيان أن ما هويته من ذاته

يكون وجوده عينَ[84] ذاته. وما يكون هويته من غيره يكون وجوده زائدا على ذاته. وتفصيل[85] ذلك أن مفهوم المحمول قد[86] ينتزع من ذات الشيء وقد ينتزع من غيره.

---

[82] ق 69ظ.

[83] سورة الإسراء، 85/17.

[84] ش: عن.

[85] ش 80و.

[86] ش – قد.

والأول إما أن ينتزع من المقومات كقولك "زيد ناطق". فإن مفهوم "الناطق" ينتزع من حقيقة "زيد". وإما أن ينتزع من ذات الشيء بطريق اللزوم. كزوجية الأربعة. فإن مفهوم الزوجية منتزع من حقيقة الأربعة بطريق اللزوم لا بطريق التقويم. وعلى كلا التقديرين يكون مبدأ المحمول أعني ما ينتزع منه مفهومه عين الموضوع.

والثاني إما أن ينتزع من أمر قائم بالموضوع في الخارج، كقولك "زيد كاتب". فإن مفهوم الكاتب منتزع من الكتابة القائمة بزيد في الخارج. وإما أن ينتزع من أمر ينسب إليه الموضوع في الخارج، كقولك "السماء فوقنا". فإن مفهوم الفوقية منتزع من نسبة السماء إلى الأرض. فعلى هذين التقديرين يكون مبدأ المحمول غير الموضوع.

إذا عرفت هذا فاعلم أن وجود الواجب ليس من قبيل النوعين الأخيرين، وذلك ظاهر بما[87] ستعرفه. ولا من قبيل النوع الأول. إذ ليس له مقومات حتى ينتزع وجوده منها بل هو من قبيل الثاني. لأن وجوده من لوازم ذاته تعالى. ولهذا يسمى واجب الوجود.

وأما وجود الممكن فليس من قبيل الأول. لأن وجود الممكنات[88] عرضى لها. ولا من قبيل الثاني. إذ الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه. ولا من قبيل الثالث. لأن قيام الوجود بالماهية له مفاسد كثيرة. إذ يلزم وجود الماهية قبل وجودها وقيام الوجود بالماهيات المعدومة وكون تاثير الفاعل في اتصاف الماهية بالوجود. وستعرف بطلانه. فتعين أن يكون وجود الممكنات من قبيل الرابع بأن ينتزع وجوداتها من نسبها إلى علتها. ومثل هذا يسمى بالاختصاص الناعت.

وبهذا ظهر أن [52و] وجود الواجب منتزع من نفس حقيقته فيكون وجوده عين حقيقته في الخارج وزائدا عليه في الذهن. وإن وجود الممكن يكون زائدا عليه في الذهن وفي الخارج. لأنه غير منتزع من نفس حقيقته. فيكون إطلاق الموجود على الواجب من قبيل قولك "الأربعة زوج".[89] ويكون إطلاقه على الممكن من قبيل قولك "ماء مشمس" وقولك "هذا الرجل منظور". فلأن ولا

[87] و، ق: مما ؛ ش: بما.
[88] ق 70و.
[89] ش 80ظ.

يلزم في صحة إطلاق صيغة المفعول على شيء لغة قيام مأخذ الاشتقاق به في الخارج وإن كان ذلك أكثريا.

ولعلك تقول إن مفهوم الوجود بديهي وكلي وإنه من المعقولات الثانية. فكيف يكون عين حقيقة الواجب؟ فاعلم أن معناه إنه منتزع من نفس حقيقته لا من أمر خارج عن حقيقته بل حقيقة الواجب تعالى على خلاف ذلك المفهوم فإنها غير معقولة للبشر. وإنها ذات معيّنة في الخارج موجودة قبل ايجاد كائناته وباقية بعد فناء مخلوقاته. وهو الدائم الباقي الأزلي الأبدي السرمدي. تعالى شانه وبه سلطانه!

المقصد الرابع: في كيفية صدور وجود الممكن عن المؤثر

ويسمى الجعل. وهو نوعان: أحدهما بمعنى الإحداث[90] وثانيهما بمعنى التصيير. والمراد ههنا هو الأول. والإحتمالات ههنا ثلاثة: وهي أن يكون المجعول نفس الوجود أو نفس الماهية أو اتصاف الماهية بالوجود. ولا سبيل إلى الأول. لأن الوجود كما عرفت سابقا أمر ينتزعه العقل من نسبة الماهية إلى علتها فيكون متأخرا عن الجعل والمجعول. ولا سبيل إلى الثالث أيضا. لأنه إن أريد به ايجاد الاتصاف في الخارج فذلك غير صحيح. لأن الاتصاف أمر انتزاعي غير موجود في الخارج. وإن أريد به جعل الماهية متصفة بالوجود كما توهمه البعض وأورد له نظيرا من المحسوسات وهو إن الصبّاغ لا يوجد الثوب ولا الصبغ ولا الإتصاف بينهما. بل يجعل الثوب متصفا[91] بالصبغ.

ولا يخفى أن ما ذكره مغالطة. لأنه من قبيل[92] قياس الغائب على الشاهد على أن معنى جعل الصبّاغ الثوبَ متصفا بالصبغ هو كونه معِدًا للثوب لقبول الصبغ. ويلزم من هذا القياس أن يكون الواجب تعالى علة مُعِدّة لوجود الماهيات لا علة مؤثرة له. وإنه باطل قطعا. وأيضا يلزم مما ذكر أن يكون للماهية تحقق قبل الوجود. وبطلانه أظهر من أن يخفى.

---

[90] ش: الاحدث.
[91] ش – متصفا.
[92] ق 70ظ.

وإذ قد بطل الإحتمال الأول والثالث تعين الإحتمال الثاني. وهو كون أثر الفاعل نفس[93] الماهيات. وبيان ذلك أن الله تعالى [52ظ] عالم بذاته في الأزل. ويلزم من ذلك علمه بما يلزمه من الصفات. إذ العلم بالملزوم مستلزم للعلم باللازم. ويلزم من علمه بصفاته علمه بما يلزمها من أسمائه. يعني ما ذكر من استلزام العلم بالملزوم العلم باللازم.[94] وإن حقائق الممكنات مظاهر أسمائه تعالى. ولهذا اختلفت استعدادات الحقائق باختلاف أسماء الله تعالى.

فثبت بهذا أن حقائق الممكنات ثابتة في علم الله تعالى أزلا ثبوتا علميا. إذ لو كان ذلك[95] فيما لا يزال لزم خلو الحق سبحانه وتعالى عن العلم بالمعلومات في الأزل ثم حدوثه له وكون علمه انفعاليا لا فعليا. تعالى عن ذلك علوا كبيرا!

فتلك الحقائق أشياء في علمه تعالى أزلا لكن بطريق شيئية الثبوت لا بطريق شيئية الوجود. وإلا يلزم قِدم العالم. وإنه باطل باجماع المسلمين. وتلك الحقائق في علم الله تعالى تسمى بالأعيان الثابتة على لسان القوم. وهي المراد بالأسماء في قوله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾.[96]

ثم إنك قد عرفت فيما سبق إن إرادة الله تعالى تابعة لعلمه وإن قدرته تابعة لإرادته. وإن الإرادة ترجح تلك الحقائق إما أفرادا أو تركيبا وتعين أوقاتها المخصوصة بها على وفق ما اقتضته الحكمة والمصلحة. وتخرج القدرة ما عينته الإرادة من الحقائق من العلم إلى العين على وجه لا يعلم كيفيته إلا الله.

فالحقائق الخارجة إلى العين عين الحقائق الثابتة في علم الله تعالى بالذات وغيرها بالاعتبار. لأن ما في علم الله تعالى أزلي وثابت ثبوتا علميا وما في الخارج حادث وثابت ثبوتا خارجيا. ومعنى الثبوت الخارجي جعل الماهية بحيث يصح نسبتها إلى المبدإ وانتزاع مفهوم الوجود من تلك النسبة. وقد مر تقريره. ولعل مراد القائلين بعدم مجعولية الماهية هو عدم مجعوليتها بالإعتبار الأول لعدم

---

[93] ش 81و. و، ق: أنفس؛ ش: نفس.
[94] ش – بالازم.
[95] ش – ذلك.
[96] سورة البقرة، 31/2.

تاثير القدرة فيها بذلك الإعتبار. ومراد القائلين بمجعوليتها هو مجعوليتها بالإعتبار الثاني لتاثير القدرة فيها بهذا الإعتبار. فيكون النزاع بين الفريقين لفظيا.

وأما القائلون بأن الماهيات البسيطة غير[97] مجعولة والمركبة مجعولة فقد أبعدوا عن تحقيق محل النزاع. لأن ما أثبتوه من الجعل هو الجعل بمعنى التصيير وليس النزاع إلا في الجعل بمعنى الإحداث.

المقصد الخامس: في تعقيب الهوية باسم الله سبحانه

واعلم أن الله سبحانه وتعالى[98] لما عبر عن ذاته الكريمة بالهوية المطلقة التي يحار فيها العقول والأذهان وأراد أن يعرّفها[99] لعباده عرّفها بما هو أقرب لوازمها. وهو اسمه العَلم الدال على خصوصية [53و] ذاته تعالى. ولما كان خصوصية ذاته تعالى مستلزمة لجميع صفات الجمال والجلال وذلك الجميع هو منتهى الكمال صار ذلك الاسم مستجمعا لجميع صفات الكمال. فسبحان من استأثر بالجلال والجمال ووسم كل شيء سواه بالحدوث والزوال!

المقصد السادس: في تعقيب اسم الله تعالى بالأحد

وإنما عقبه به لكونه أخص أوصافه. إذ يمتاز بذلك عن جميع مخلوقاته. لأنه تعالى منزه عن جميع أنحاء التركيب بخلاف مخلوقاته. والدليل على ذلك إن الواجب إن كان ذا أجزاء إما عقلا أو حسا فأجزاؤه إما واجبة أو ممكنة لإنحصار الموجود فيها أو بعضها واجب وبعضها ممكن والكل محال.

أما الأول فلأن الحقيقة المركبة لا تتصف بالوحدة ما لم يكن احتياج بين أجزائها كاحتياج الجنس إلى الفصل في التحصل واحتياج الفصل إليه في التقوم وكاحتياج الهيولى إلى الصورة في التعين عند القائلين بها واحتياج الصورة إلى الهيولى في التقوم وكاحتياج الجدران إلى السقف

---

[97] ق 71و.
[98] ش 81ظ.
[99] ش – يعرفها.

وبالعكس في حصول حقيقة البيت.[100] فحينئذ يلزم احتياج الواجب إلى أجزائه واحتياج بعض الأجزاء التي فرضناها واجبة إلى البعض الآخر منها. وإنه باطل لأن الاحتياج مناف للوجوب لكونه من لوازم الإمكان.

وأما الثاني فللزوم احتياج الواجب إلى أجزائه التي فرضناها ممكنة. فهذا أشد استحالة من الأول.

وأما الثالث فللزوم احتياج الواجب إلى الواجب وإلى الممكن. وقد عرفت استحالتها. فاذا استحال هذه الاحتمالات الثلاثة تعين استحالة التركيب مطلقا في ذاته سبحانه وتعالى.

المقصد السابع: في بيان معنى الصمد

وقد عرفت أن له معنيين: أحدهما ما لا جوف له. وذلك إن ما له جوف يكون وجوده زائدا على ذاته. وحيث ثبت أن وجوده تعالى عين ذاته ثبت معنى الصمدية فيه. بل انحصر ذلك فيه كما هو مقتضى تعريف الصمد كما مر.

وثانيهما معنى السيد. وهو ما يحتاج إليه كل أحد. وهو يتحقق معنى الوجوب. لأن[101] ما يحتاج الممكنات[102] بأسرها لا بد وأن يكون حقيقته مخالفة لجميعها. والمخالف لجميع المكنات[103] ليس إلا واجب الوجود لانحصار الموجود فيهما.

وجوز بعضهم ههنا إرادة كلا المعنيين من لفظ الصمد إلا أن المحققين من الأصولين على أن اللفظ المشترك لا يستعمل في كلا معنييه في حالة واحدة. [53ظ] والتفصيل في علم الأصول.

المقصد الثامن: في تعقيب ما سبق بقوله تعالى ﴿لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد﴾

---

[100] ش: الثلث.
[101] ش 82و.
[102] ق 71ظ.
[103] ش – بأسرها لابد وأن يكون حقيقته مخالفة لجميعها. والمخالف لجميع المكنات.

لما سبق أن هويته تعالى لذاته وهوية غيره مستفادة من هويته وقد يسبق إلى بعض الأذهان أن الإفاضة كما يكون بطريق التاثير كذلك قد يكون بطريق التسبب والإعداد كما في الوالد في حق ولده. وكان إفاضته سبحانه وتعالى منحصرة في التاثير ومتنزهة عن التسبب الذي يمكن أن يسبق إلى بعض الأوهام أورد قوله ﴿لم يلد﴾.

ولما كانت الوالدية مستلزمة للمولودية عادة نفي توهم المولودية أيضا تتميمًا للتنزيه. وإلا فلا سبيل إلى توهم ذلك بعد كون هويته ذاتية. ثم لما كانت الوالدية والمولودية مستلزمتين لتساوى ماهية كل منهما مع الأخرى نفي هذا التوهم أيضا بقوله ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾ اعطاءً لمقام التنزيه حقّه واعلاًء لرتبته بحيث لا يحوم أحد حول ساحته. فسبحانه من إله ليس كمثله شيء وهو السميع البصير!

يتلخص من هذا أنه ليس هناك وجود من جنس وجوده ويستفاد ذلك من نفي الوالدية. وأنه ليس هناك وجود متقدم عليه ويستفاد ذلك من نفي[104] المولودية. وأنه ليس هناك[105] وجود مقارن له ويستفاد ذلك من نفي الكفو. تعالى الله عن مشابهة مخلوقاته وتنزه عن مجانسة مصنوعاته!

الحمد لله أولا وآخراً والصلوة على نبيه باطنًا وظاهراً وعلى آله وأصحابه متوافرا ومتكاثرا.

تم تصنيفه وترقيمه بعون الله تعالى وإحسانه وفضله وامتنانه في يوم الخميس الثامن عشر من شهر شعبان المعظم المنخرط في سلك شهور سنة ست وستين وتسع مائة بدار السلطنة السنية قسطنطينية المحمية حماها الله عن الآفات والبلية حامدا ومصليا ومسلما ومحبلاً ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.[106]

---

[104] ق – نفي.

[105] ش – متقدم عليه ويستفاد ذلك من نفي المولودية. وأنه ليس هناك وجود.

[106] ق + قد وقع الفراغ عن تحريره من نسخة مصنفة مولانا أحمد الشهير بطاشكبري زاده على يد سيدي محمد الفقير إلى عفو ربه القدير في يوم السبت السادس من شهر رمضان من شهور سنة اثنين وسبعين وتسع مائة. ش + تمت في شهر ربيع الاول سنة 1059.

B. TERCÜME

Sūretu'l-Halâs fî Tefsîri Sûreti'l-İhlâs

Taşköprîzâde Ahmed Efendi

Bismillahirrahmanirrahim

Sonsuz ve sınırsız hamd ancak el-Vâhid, el-Ehad, el-Mâcid, el-Ferd, es-Samed olan Allah sübhânehu ve teâlâyadır. Ebediyete kadar ulaşan salât u selam, Seyyidü'l-murselîn ve Hâtemü'n-nebiyyîn olan Muhammed'e ve ebedî nimetlere erişen ailesinin ve ashabının üzerine olsun!

İşte bu, *Sūretu'l-Halâs fî Tefsîri Sûreti'l-İhlâs* olarak isimlendirilen risale olup onda üç meslek bulunmaktadır: Muhaddisîn mesleği, Müfessirîn mesleği ve Mütekellimîn mesleği. Allah ruhlarını cennete yerleştirsin ve sırlarını takdis eylesin!

Bu tefsiri, Melik-i Adl-i Mübîn'den âkibetimizi ve bütün müslümanların âkibetlerini tevbe, ihlas ve yakîn ile sona erdirmesini, bizi nebilerle, sıddıklarla, şehitler ve sâlihlerle –ki onlar ne güzel arkadaştırlar– beraber a'lâ-î illiyyîne yerleştirmesi niyazı ile yaptım. Rabbimiz! Katından bize muvaffakiyet lütfeyle!

1. Meslek: Muhaddislerin Yolu

Hz. Enes (r.a.)'dan rivayet edilmiştir: Hayber Yahudileri Resulüllah (s.a.v.)'a gelerek şöyle dediler: "Ey Ebu'l-Kâsım! Allah melekleri hicabın nûrundan, Âdem'i biçim verilebilir bir balçıktan, İblis'i ateşin alevinden, gökleri dumandan, yeri suyun özünden yarattı. Bize Rabbinden haber ver!" Peygamber (s.a.v.) onlara cevap vermedi. Bunun üzerine Cebrail bu sûreyi getirdi.[107] "De ki; o Allah tektir", O'nun kendisine nispet edileceği bir çocuğu veya babası yoktur. "Allah Samed'dir.", O'nun ailesi veya aşireti yoktur. "Doğmadı ve doğurulmadı.", O'nun çocuğu veya babası yoktur. "O'na hiçbir şey denk değildir", yarattıklarından kendi konumuna denk düşen, gökleri ve yeri yok olmaya karşı tutan [O'nun dışında] bir varlık yoktur.

Bu sûrede, ne cennet ne cehennem, ne dünya ne ahiret, ne helal ne de haram zikredilmiştir. Allah bu sûreyi sadece kendisine nispet etmiştir. Onu kim üç defa okursa vahyin [Kurân'ın] tamamını okumasına denk olur. Kim onu otuz defa okursa –o gün daha fazla okuyanın dışında– dünya ehlinden kimse ona ulaşamaz. Kim onu iki yüz defa okursa Firdevs cennetinde râzı olacağı yerde oturur. Kim onu evine girerken üç defa okursa fakirlik ondan uzaklaşır.

[107] Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbabu'n-Nuzûl*, , Beyrut 1994/1411, s. 404; Suyûtî, Celaluddin, *Lubabu'n-Nukûl fi Esbabi'n-Nuzûl*, Beyrut 1994/1411, s. 238.

İbn Mesud (r.a.)'dan rivayet edilmiştir ki: "es-Samed, boşluğu olmayandır." demiştir.[108]

Nâfi' b. el-Ezrâk'tan rivayet edilmiştir: İbn Abbas (r.a.)'a "Allah Samed'dir." sözü hakkında soruldu: "Ehad'i biliyoruz. Samed nedir?" Dedi ki: "Bütün işlerde kendisine dayanılan, yönelinen demektir." "Kur'an Hz. Muhammed (sav)'e indirilmeden önce Araplar bunu biliyorlar mıydı?" diye sorulunca, "Evet" demiştir, "Esediyye'nin şu sözünü duymadın mı?:

'Esed oğullarının en hayırlı iki kişisinin, yani Amr b. Mesud'un ve bütün işlerinde kendisine başvurdukları efendilerinin ölüm haberini veren haberci acele etti.'[109]

Yine İbn Abbas (r.a.)'tan rivayet edilmiştir, demiştir ki "Bir seyyid ki şerefte kemal derecesinde, bir yüce ki yücelikte kemal derecesinde, bir halîm ki hilmde kemal derecesinde, bir zengin (ganî) ki zenginliğinde kemal derecesinde, bir cebbar ki ceberrutunda kemal derecesinde, bir âlim ki ilminde kemal derecesinde, bir hakîm ki hikmetinde kemal derecesindedir. O, her türlü şerefin ve efendiliğin kemal derecesindedir. O da Allah subhânehudur. Bu, ancak O'na ait olması gereken bir sıfatdır. O'nun bir dengi ve bir benzeri yoktur."[110]

Hasan ve Katade'den rivayet edilmiştir, şöyle demişlerdir: "es-Samed, dâim olandır." Yine demişlerdir ki; "es-Samed, hayy ve kayyûm olan zâil olmayandır."[111]

Abdullah b. Bureyde (r.a.)'den rivayet edilmiştir, demiştir ki "es-Samed, parıldayan bir nurdur."[112]

İbn Abbas (r.a), "Ve lem yekun lehu kufuvven ehad/Hiçbir şey O'na denk olmadı." ifadesiyle ilgili demiştir ki; "O'nun bir benzeri gibisi yoktur. Vâhid ve Kahhar olan Allah her türlü noksanlıktan münezzehtir."[113]

Mücahid "Ve lem yekun lehu kufuvven ehad/Hiçbir şey O'na denk olmadı", yani arkadaşı [olmadı demektir], demiştir.[114]

Katade, "Nimetinde hiç kimse dengi değildir.", demiştir.

İşte bunlar bu sûrenin sebeb-i nüzûlu ve tefsiri konusunda vârid olan rivayetlerdir.

Bu sûrenin faziletleri konusunda da bazı hadisler vârid olmuştur. Onlardan bir kısmı şöyledir:

[108] İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Beyrut 1415/1994, IV/689.
[109] Ebu'l-Abbas Abdullah b. Abbas b. Abdilmuttalib Kureşi, *Mesailu Nafi b. el-Ezrak*, (thk. Mahmud ed-Dali), Kıbrıs 1993/1413, s. 46.
[110] Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Câmi'ul-Beyan an Tevil-i Ây'il-Kur'an*, Beyrut, 1984, XXX/346; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, IV/689.
[111] Taberi, *a.g.e.* XXX/347; İbn Kesir, *ay.*
[112] İbn kesir, *ay.*
[113] Taberi, *a.g.e.*, XXX/348; İbn Kesir, *ay.*
[114] Taberi, *a.y.*; İbn Kesir, *ay.*

İmam Ahmed, Ebu Eyyüb el-Ensarî'ye isnadla Nebî (s.a.v.)'den şöyle rivayet etmiştir: Hz. Peygamber (s.a.v.) buyurmuştur ki: "Sizden biri, bir gecede Kur'an'ın üçte birini okumaktan aciz midir? Çünkü kim 'Kul huvellâhu ehad Allâhu's-samed'i bir gecede okursa Kur'an'ın üçte birini okumuş olur."[115]

Yine İmam [Müslim][116], Ebu'd-Derdâ'dan (r.a.), Resulüllah (s.a.v.)'ın şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: "Sizden biri her gece Kur'an'ın üçte birini okumaktan aciz midir?" "Evet, ey Allah'ın elçisi! Biz bu konuda aciz ve zayıfız." dediler. Buyurdular ki: "Allah Kur'an'ı üç parçaya bölmüştür. Ve "Kul huvellâhu ehad" Kur'an'ın üçte biridir."[117]

İhlâs sûresinin Kur'an'ın üçte birine denk oluşu hususunda denilmiştir ki: "Kur'an ilimlerinin tümünün maksadı Allah subhânehu ve teâlânın zâtını, sıfatlarını ve fiillerinin ondan ne şekilde ortaya çıktığını bilmektir. İşte bu sûre-i kerîme, bu üç konudan ilkine [zâtı bilmek] şamildir.[118]

Denildi ki; "Kur'an'ın maksatları (makâsıd-ı Kur'aniyye), mebde ve meâdı, ahkâmı ve kıssaları bilmeye münhasırdır. Bu sûre-i şerife bunların ilkini içermektedir."[119]

Bu ve bu manadaki hadisler, İhlâs sûresinin sevabının Kur'ân'ın sevabının üçte birine denk olduğu hususunda açıktır. Dolayısıyla kim bu sûreyi üç defa okursa sanki Kur'an'ın tamamını okumuş gibi sevap alır.

Âlimlerden bir kısmı bu hadisle "Kur'an okuyan kimseye her bir harf için on sevap yazıldığını"[120] ifade eden sahih hadisin arasının uzlaştırılmasında işkâl olduğunu söylemişlerdir. Demişlerdir ki; "O zaman Kur'an'ın tamamını [okumakla elde edilen] sevap "Kul huvellâhu ehad"i okumakla elde edilen sevaba nispetle kat kat olur."

İki hadisin arasının uzlaştırılmasında meşhur olan şudur: İhlâs sûresinin sevabı, bu sûre dışındaki Kur'an âyetlerinin bütününden elde edilen sevabın üçte birine denktir. Hadisin zâhirindeki mutlaklığın bu takyîde aykırı olduğu açıktır.

Bu iki hadisin tevfiki hususunda denilmiştir ki; "Kur'an okuyan kimse için okuduğu harflere göre tafsilî (ayrıntılı) sevap vardır. Kur'an'ı okumayı tamamlayınca, bu hatim dolayısıyla hak ettiği ayrıca bir sevap daha vardır. İşte İhlâs sûresini okumanın sevabı, Kur'an'ın bütününün okunmasıyla elde edilen sevabın üçte birine değil, ha-

[115] Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* (thk. Şuayb el-Arnaut, Adil Mürşid), Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1998/1419, XI/184.

[116] Taşköprîzâde yanlışlıkla bu hadisi İmam Ahmed b. Hanbel'e nisbet etmiştir.

[117] Müslim, Kitabu Salâti'l-Müsafirîn, 260.

[118] Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut 1990/1411, XXXII/176-177.

[119] Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Cevâhirü'l-Kur'ân ve Dürerühu*, Beyrut 1990, s. 47-48.

[120] "İbn Mesud (r.a.)'den Rasulullah (sav)ın şöyle dediği rivayet olunmuştur: Allah'ın kitabından bir harf okuyana bir hasene vardır. Bir haseneye on misli ile mükafat verilir. Ben 'elif-lam-mim' bir harftir demiyorum. Fakat 'elif' bir harf 'lam' bir harf 'mim' bir harftir." Tirmizi, Fezâilu'l Kur'an, 16.

timden doğan sevabın üçte birine denktir."

Bu açıklamayı beğenmedim. Çünkü İhlâs sûresinin fazileti konusunda, Kur'an'ın üçte birine denk olduğunu ifade eden hadislerden doğrudan anlaşılan şey, bu sûrenin sevabının mutlak olarak Kur'an'ın sevabının üçte birine denk olduğudur. Bunu hatimden kaynaklanan sevabın üçte biriyle sınırlandırmak hadisin bu mutlaklığına uygun değildir. Çünkü herhangi bir rivayette Kur'an'ı okuyan kimse için, Kur'an tilavetinin sevabı dışında hatim için de sevap olduğu vârid olmamıştır. Aksine iki hadisin arasının uzlaştırılması konusunda en uygunu şudur: Kur'an'ın bir nazmı bir de manası vardır. Her biri için de ayrı bir sevap vardır. Birincisi nazmın okunuşundan dolayı olan sevap ki bu azaların payıdır. İkincisi mananın düşünülmesinden doğan sevaptır ki bu da kalbin payıdır. İhlâs sûresini okuyan için olan üçte birden murat ikincisidir. İlkine gelince bu İhlâs sûresinin tilâvetinden doğan sevaptan kat kat fazladır. Hadislerden her biri bu iki türden biriyle ilgili olarak vârid olmuştur.

Şayet şöyle dersen: Kur'an'da tevhide delâlet eden âyetler çoktur. Dolayısıyla İhlâs sûresinin anlamını düşünmekten doğan sevap, Kur'an'ın tamamını düşünmekle elde edilen sevabın üçte biri olmaz.

Derim ki, bu sûre tevhid meselelerin ana konularına şamil olmasından dolayı, anlamını düşünerek okumak bütün tevhid âyetlerini düşünerek okumak gibi olur. Bu açıklamayla, mezkûr faziletin (üçte bire denk oluşun) bu sûre-i kerîmeye has kılınmasının sebebi senin için ortaya çıkmış oldu.

2. Meslek: Müfessirlerin Yolu

Bu konuda sekiz *matlab* ve bir *hâtime* vardır.

1. Matlab: Bu sûrenin İhlâs sûresi olarak isimlendirilmesi hakkındadır.

'İhlâs' olarak isimlendirilmesinin sebebi, Allah'ın tevhidini içermesinden ve şirki nefyetmesinden dolayıdır. Veya Hakk'ın tarifine has bir sûre olması, zâtını ve sıfatlarını beyan etmesi sebebiyledir. Aynı şekilde dinin asıllarını (usûlüddin) içerdiğinden dolayı 'Sûretü'l-Esâs' olarak da isimlendirilmiştir.

Keşşâf'ta Übeyy ve Enes (r.a.)'in, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) şöyle rivayet ettiği yer almaktadır: "Yedi gök ve yedi yer, kul huvellahu ehad üzerine tesis edilmiştir." Yani (gökler ve yerler) Allah subhânehu ve teâlânın birliğinin delilleri olması ve bu sûrenin dile getirdiği sıfatlarının bilinmesi için yaratılmışlardır.[121]

[121] Zemahşerî, Ebu'l- Kasım Carullah, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâikı Gevâmıdı't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Tevil*, Beyrut 1995, IV/814.

2. Matlab: Bu sûrenin "kul/de ki" ile başlaması hakkındadır.

İlk önce şunu bil ki Mushaf'ın iki kapağı arasında ne varsa şüphe yok ki Allah teâlânın kelâmıdır ve onu Peygamber'ine (s.a.v.) vahyetmiştir. [Allah teâlâ] bu kelâmın bir kısmını kendisinden hikâye yoluyla öğretmiştir. Şu sözünde olduğu gibi: "Şüphesiz onu biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz."[122]

Bir kısmını ise Peygamber'ine (s.a.v.), Peygamber'in (s.a.v.) kendisinden hikâye etmesi şeklinde öğretmiştir. Şu sözünde olduğu gibi; "De ki: Bana cinlerden bir topluluğun Kur'an'ı dinledikleri vahyedildi..."[123] Bu misalde Allah teâlâ, sözüne "kul" kelimesi ile başlıyor.

Allah teâlânın kelâmı, 'kul/de ki' kelimesinin bulunup bulunmaması konusunda dört kısma ayrılır:

1. Terki gereken yer. Bu da ya Allah'a has olduğu içindir, "Muhakkak ki biz sana kevseri verdik."[124] sözündeki gibi. Veya kullarından herhangi birine has olmaması sebebiyledir, Fatiha sûresinde olduğu gibi. Çünkü kulların bir kısmına ait olmaksızın hepsi tarafından dile getirilmektedir.

2. Kelâmın içeriğinin muhataba has olmasından dolayı söylenmesi gereken yer. "De ki: Ben ancak sizin gibi bir beşerim."[125] ve "De ki: Ey kâfirler!"[126] sözlerinde olduğu gibi. Çünkü kâfirleri terk etmenin mazmunu Peygamber (sav)'in şahsında tahakkuk etmiştir.

3. İki durumun da caiz olduğu yer. Fakat bir sualin cevabı olarak vârid olduğu için söylenmesi tercih edilir. İhlâs sûresinde olduğu gibi. Çünkü terki caiz olmakla birlikte müşriklerin sualine cevap olarak indirilmiştir. Bu sebeple "kul" kelimesi olmadan da okunmuştur.

4. İki durumun da caiz olduğu yer. Ancak terki tercih edilir, Ebu Leheb sûresinde olduğu gibi. Çünkü onda olan ihbarın Allah teâlâdan da Nebî (s.a.v.)'den de olması caizdir. Ancak Hz. Peygamber (s.a.v.)'den amcasına bir tehdidin yöneltilmiş olmasının gerekmemesi için terki tercih edilir. Bundan dolayı bu sûrenin kıraatiyle ilgili herhangi bir rivayette "kul" kelimesi vârid olmamıştır.

3. Matlab: "Huve/O" kelimesi hakkındadır.

Şunu bil ki zamirler daha önce geçen belirli bir zikredilene (mezkûr-muayyen) işaret etmek amacıyla nevî olarak vaz edilmişlerdir. Bu zikredilme ya sarih olur, "Zeydun huve muntalikun (Zeyd, odur giden)" gibi. Veya delâlet yoluyla olur, "İ'dilû,

[122] Hicr, 15/9.
[123] Cin, 72/1.
[124] Kevser, 108/1.
[125] Kehf, 18/110.
[126] Kâfirûn, 109/1.

huve akrabu li't-takvâ"[127] âyetinde olduğu gibi. Bazen zamirin mercîi sonraya bırakılarak bu kuraldan vazgeçilir. O zaman zamir genel, müphem bir mefhumdan ibaret olur, "Huve Zeydun muntalikun"[128] sözündeki gibi. Yani, şanı/durumu, ondan sonra gelen cümlenin mazmunu demek olur. Bu zamir, 'zamir-i şân' olarak isimlendirilir. "Hiye Hindun melîhatun"[129] sözündeki gibi. 'Zamir-i kıssa' olarak da isimlendirilir.

Açıktır ki 'şân' veya 'kıssa' olmaklık müphem bir durumdur. Ancak "hüve", kendisinde dikkate alınan bir hususiyet ile belirli hale gelir ve mazmunuyla hakikatte birleşir. Böylece zamir-i şan/kıssa kendisinden sonraki cümlenin mazmunuyla bir olur. Bundan dolayı bu cümlede mübtedaya dönen bir 'aid zamiri'ne ihtiyaç yoktur.

Bu zikredilen kuraldan vazgeçerek oradaki zamiri, şan/kıssa zamiri kılmaktaki incelik şudur: Kendisinden sonra gelen cümlenin mazmununu, cümleyi işitenin zihnine daha güçlü bir şekilde yerleştirmektir. Çünkü nefis, müphemin içeriğini bilmeye daha meyyaldir. Müphemin daha sonra belirli hale getirilmesi onun için daha makbuldür. Çünkü bir şeyin talep edildikten sonra elde edilmesi, hiç yorulmadan elde edilmesinden daha değerlidir.

4. Matlab: Lafza-ı şerifenin (Allah lafzının) durumları hakkındadır.

Adı yüce, esmâsı mukaddes olsun "Allah" lafzını kastediyorum. Bu konuda biraz daha tafsilat gerekmektedir.

"Bu gözyaşı O'nun dışındakiler için bolca dökülmüş olsa da zayi olan bir gözyaşıdır."

Bu konuda âlimlerin ihtilafları çoktur. Bu meselenin tahkikinde iki yoldan gitmişlerdir:

1. Bir kısmı [Allah lafzının] aslen hakikî alem olduğu görüşünü tercih etmişlerdir. Bu görüş şu nedenlerden dolayı benim de tercih ettiğim görüştür:

a. Bu isimle sadece O nitelenmektedir, başkası nitelendirilmemektedir.

b. Allah subhânehunun bütün sıfatlarının kendisinde var olacağı bir ismi olması gerekmektedir. Bu da ancak "Allah" ismidir.

c. "Allah" lafzı şayet bir sıfat olsaydı "Lâ ilâhe illallah" sözü tevhidi ifade etmezdi, "Lâ ilâhe illerrahmân" sözü gibi. Çünkü bu söz ortaklığı (şirki) men etmemektedir.

2. Âlimlerin bir kısmı [sıfat iken] alem olmaklığın kendisinde ağır bastığı görüşündedirler. Buna dair şöyle delil getirmektedirler:

a. Zât-ı teâlâ, hakikî veya izafî herhangi diğer bir şey itibara alınmaksızın min-

[127] "Âdil olun! Bu, takvaya daha yakındır.", Mâide, 5/8.
[128] "Durum odur ki Zeyd gidendir/gidiyor."
[129] "Durum odur ki Hind güzeldir."

haysu hûve (olduğu gibi) beşer için taakkul edilemez. Dolayısıyla herhangi bir lafzın O'na delaleti mümkün değildir.

b. Eğer sadece zât-ı mahusuna delalet etse "Hâlbuki O, göklerde de Allah'tır, yerde de."[130] sözünün zahiri doğru bir anlam ifade etmemiş olur.

c. İştikâk, iki lafızdan birinin anlamda diğeriyle ortak olması demektir. Terkib ise onunla zikrettikleri asıllar arasında ortaya çıkar.

Bu delillerin ilkinin cevabına gelince:

Alem ismin vaz'ı için, müsemmânın dışarıda (vâkıada) kendisini diğerlerinden ayıran doğru bir durumu itibara alınarak tasavvur edilmesi yeterlidir. Bu kadarı alem ismin vaz'ı için kâfidir. Zâtının hususiyetlerinin aynıyla tasavvuru gerekmez. Böyle olduğunu iddia edenin bunu açıklaması gerekir.

Alem isimlerle ilgili olarak müsemmânın aynıyla işitenin zihnine getirilmesi (ihzâr) şeklinde yaygın olan görüş zikrettiklerimize aykırı değildir. Çünkü zihne getirmede, müsemmânın akılda başkalarından ayrılacak şekilde hazır bulunması yeterlidir. Bütün alem isimlerde histe hazır bulunmanın gerekliliğinin ispatı, mümkün olmayan bir durumdur. Ancak Allah teâlânın yakın kullarından bazılarını zât-ı mukaddesesine mümkün olduğu miktarda muttalî kılmakla şereflendirebileceği ise, caizdir.

Bütün bu alem ismin vaz'ı konusuyla ilgili [zorluk], vâzı'ın beşer olmasının düşünülmesiyle ilgilidir. Ancak vâzı'ın Allah teâlâ olması düşünüldüğünde [bu zorluk] ortadan kalkar.

Müteahhirînden bazı fazilet sahibi kimselerin [alemin konulduğu şeyin] hususiyetini bilmek gerektiğiyle ilgili ifade ettiği görüş, muteber değildir. Çünkü hususiyetini bilmekle ilgili ifade edilen şey hislerin bilgisi ise bu durum doğan çocuğa konulan ismin başka bir beldede alem olmamasını gerektirir. İcmâ ise bu görüşün hilafınadır. Eğer bununla aklın bilgisi kastediliyorsa bu konuda akılda ortaya çıkan imtiyazın (başkalarında ayrılma) mücerred olması yeterlidir.

Bilcümle, alem ismin vaz'ında gerekli olan müsemmânın akılda başkalarından ayrılması (imtiyazı)dır. Bu ayrılmaya, alem isimlerin çoğunda olduğu gibi histeki imtiyaz eklensin veya bazılarında olduğu gibi eklenmesin aynıdır. Dolayısıyla bu açıdan "Allah" lafzının alemiyeti caizdir. Allah hakkı söyler ve doğru yola hidayet eder!

İkinci delilin cevabına gelince:

Alem isim, bir mübtedanın haberi olduğunda bu müsemmâ, alem olarak yorumlanır. Mesela sen "Hâzâ Zeydun (Bu Zeyd'dir)" dersen takdir şu şekilde olur: "Bu şahıs Zeyd olarak isimlendirilmiştir." O zaman [yukarıdaki âyetin] anlamı şöyle olur: "O yerde ve göklerde Allah ismi ile isimlendirilmiştir." Yani yerde ve göklerde Allah ismi ile isimlendirilmiş hiç kimse yoktur. Allah teâlânın buyurduğu gibi; "Hiç, O'nun

[130] Enam, 6/3.

adını taşıyan bir başkasını biliyor musun?"[131] Bu âyet tefsirlerde başka şekilde de te'vil edilmiştir. Burada zikrettiğim kadarı, konuyla alakalı olarak yeterlidir.

Üçüncü delilin cevabına gelince:

İştikâk hükümlerinin uygulanma imkânı (geçerli oluşu) onun varlığını gerçekçi kılmaz. Çünkü bir şeyin sıhhati, doğru oluşu, onun hakikat olmasını gerektirmez. Buna göre iştikâkın varlığı, isimlendirmede vasfın itibara alınmasını gerektirmez. Dolayısıyla şöyle diyoruz: Allah teâlânın zâtında muteber olan vasıf –yani ulûhiyet vasfını kastediyorum– subhânehu ve teâlâya hastır ve başkası bu vasıfta O'na ortak değildir. Dolayısıyla muhalif olanların iddia ettikleri gibi kullanımın ağır basması dikkate alınarak Hak teâlâya mezkür ismin alem kılınmasına ihtiyaç yoktur.

Müşriklerin isyanlarına rağmen ulûhiyet ismini kullanmaları sözün yerinde kullanılmaması kabilindendir. Çünkü bu kullanım ne aklen ne şer'an ne de lügaten doğrudur. İlk ikisinin nedeni açıktır. Üçüncüsü gelince vasfın kullanımı o konudaki subûtiyeti için tâlî bir durumdur. Hakikî anlamıyla ulûhiyet, Subhânehu ve teâlâ'dan başkası için geçerli değildir. Dolayısıyla ilah isminin O'nun dışındakiler için hakikî anlamda kullanımı sahih değildir. Müşriklerin kullanımı onların fâsit vehimlerine ve boş hayallerine bağlıdır. Allah onları kahretsin, rezil rüsvâ eylesin!

5. Matlab: "Ehad" kelimesi hakkındadır.

"Ehad" kelimesinin hemzesi ya aslîdir ya da aslının "v-h-d" olması takdirince *vâv*dan dönüşmüştür. Her iki takdire göre de 'ehad' ile kastedilen her açıdan bir olandır. Ortada aslen bir çokluk yoktur. Ne aklen bir çokluk vardır –ki çokluk ya cinsler ve fasıllar gibi mukavvimatta veya madde ve sûret gibi cüzlerde olur–, ne de hissen bir çokluk vardır –ki cisimde olduğu gibi ya bilkuvve veya bilfiildir–.

"Ehad" kelimesi tenzihte "vahid" kelimesinden daha üstün olduğundan dolayı tercih edilmiştir. Bu üstünlük de ya lügat bakımındandır. Çünkü "ehad", "vahid"i içerir ancak, "vahid" "ehad"i içermez. Eğer "Ona bir kişi karşı gelemez." dersen "İki kişi ona karşı gelebilir." şeklinde söylenilmesi caiz olur. Ancak bu durum "ehad" için söylenemez.

Veya bu üstünlük hakikat bakımındandır. Çünkü "vahid" aslen bölünmeyen anlamında kullanıldığı gibi –ki bu "ehad" kelimesinin anlamıdır– bazı bakımlardan bölünebilen için de kullanılabilir. Bu bölünebilenler kısım kısımdır ve bazıları bir olmaya diğerlerinden daha layıktır. En üstünü, hissen bölünemeyen aklen bölünenden veya aklen bölünmeyenden daha geneldir. Ortası, hissen bilfiil bölünmesi mümkün olmayan bilkuvve bölünebilenden veya bölünemeyenden daha geneldir. En aşağısı ise, hissen bilfiil bölünemeyen bilkuvve bölünmesi mümkün olan veyan bölünmesi mümkün olmayandan daha geneldir.

[131] Meryem, 19/65.

6. Matlab: "Samed" kelimesinin anlamı hakkındadır.

Samed, [bütün] işlerde kendisine yönelinen efendi demektir. Bir kimse bir işe yöneldiğinde, koyulduğunda şöyle denilir: "Samede", yani "Ona dayanarak bir işe yöneldi."

Denildi ki: *Samed* ortası, içi, boşluğu olmayan demektir. Lügat bakımından ağaçlar ve taşlarda olduğu gibi kullanılması caiz olsa da tenzih makamı –ki maksat putlara tapmayı reddetmektir– bu kelimeden neyin murat edildiğini belirlemiştir. O da samediyetteki en üstün mertebedir ve asla boşluğu/derinliği olmayan demektir. Çünkü boşluğu, derinliği olması mümkün olursa asla ulûhiyete müstehak olmaz. Allah teâlânın şu sözü buna işaret etmektedir: "Onun annesi de dosdoğru bir kadındır. (Nasıl ilâh olabilirler?) İkisi de yemek yerlerdi."[132]

7. Matlab: Allah teâlâ'nın "Lem yelid ve lem yûled/Doğmadı ve doğurulmadı." sözü hakkındadır.

Veled, doğurulan demek olur. Tekil, çoğul, küçük ve büyük için söylenilebilir. Allah teâlâ şöyle buyurmuştur: "Nasıl bir çocuğu (veled) olabilir?"[133] Evlat edinilen çocuk için de kullanılır. Allah teâlâ şöyle buyurmuştur: "... veya onu evlat ediniriz."[134] Veya *veled*, erkek ve kız çocuğu, bir şeyin başka bir şeyden doğması, herhangi bir sebeple ondan ortaya çıkması anlamına da gelir. *Veled*in çoğulu *evlâd*dır.

8. Matlab: Allah teâlâ'nın "Ve lem yekun lehu kufuven ehad/O'na hiçbir şey denk olmadı." sözü hakkındadır.

Küfüv, konum, mertebe ve yükseklikteki benzerlikte kullanılır. Şöyle denir: "Falanca filana nikâhta, muharebede vb. denktir." *Mükâfât* da *küfüv*den gelir, yani yaptığı işin eşiti, karşılığı demektir. "Falanca, zıtlıkta (karşıtlıkta) sana denktir." de denir.

Hâtime: Bu sûrenin irabı ve tefsiri hakkındadır.

İrabına gelince:

"Kul", emir fiilidir ve fâili/öznesi kendisinde gizli olup "ente (sen)"dir. Peygamber (sav)'e yönelik bir hitaptır. Sûrenin tamamı, "kul" kelimesinin mekûl-i kavlidir.

"Hüve", mübtedadır. "Allah" ikinci mübteda ve "ehad" onun haberidir. [Allahu ehad] cümlesi ise "hüve"nin haberidir. Burada –bildiğin üzere–, cümlenin [mazmununun] zamir-i şan ile bir olmasından dolayı mübtedaya dönecek aid zamirine ihtiyaç yoktur.

[132] Maide, 5/75.
[133] Enam, 6/101.
[134] Yusuf, 12/21.

"Allah" mübteda, "samed" onun haberidir. [Allahu's-samed] cümlesi ise kendisinden önceki cümleden [Allahu ehad] bedeldir. Zahir, "huve's-samed" demeyi gerektirmektedir. Ancak işitenin zihnindeki anlamı pekiştirmek için [Allah lafzını] açıktan söylemeyi tercih etmiştir.

"Lem yelid ve lem yûled" iki cümle olup önceki cümleden bedel olarak vâki olmuşlardır.

"Ve lem yekun lehu kufuven ehad" cümlesi "Lem yelid ve lem yûled" cümlesi üzerine atıftır. Kâne'nin ismi "ehad", haberi ise "kufuven"dir. "Lehu" ifadesi "kufuven" kelimesine mütalliktir. Zahir "ve lem yekun ehadun kufuven lehu" şeklinde söylemeyi gerektirir. Ancak haber takdim edildi (önceye alındı). Çünkü esas gaye denkliğin reddedilmesidir. Dolayısıyla makamın gereği olarak denkliğin zikri daha önemli olduğundan takdim daha uygundur.

"Lehu" kelimesi "kufuven"den önce getirildi. Çünkü gaye mutlak olarak denkliğin nefyi değil aksine Allah teâlâ için denkliğin sübûtiyetinin nefyidir. Dolayısıyla makamın gereği olarak 'lehu'nun zikri daha önemli olduğundan takdimi daha uygundur.

Bu şekilde ortaya çıkmıştır ki bütün bu kelimeler belagat gereğince tam yerli yerinde kullanılmışlardır.

Tefsirine gelince:

Bilindiği üzere bu sûre-i kerîme müşriklerin sorusunun cevabı olarak indirilmiştir. Aynı şekilde bu sûrede Hak subhânehu ve teâlânın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde mahlûkatının hiçbirine benzemediğinin beyanı vardır. Yine bu sûrede icmalî olarak O'nun kemal sıfatlarına da bir işaret bulunmaktadır.

Bunlardan ilkine gelince: Müşrikler dalâletlerinin farklılıklarına rağmen üç guruba indirgenebilirler:

Birinci grup: Tevhid ve tenzihe şekil itibariyle inandıkları halde anlam itibariyle onu inkâr edenlerdir. Şöyle ki Allah'a, elçisini yalanlamak suretiyle yalan nispet ediyorlar. Allah bundan münezzehtir. Yahudilerin çoğunluğu bu grupta yer almaktadır. Allah'ın daim laneti üzerlerine olsun!

Bunların söyledikleri şöylece reddedilir: Yalan fâsit vehimlerden (tevehhümât) ve boş tahayyüllerden kaynaklanır veya korkuyu ortadan kaldırmak amacıyla söylenir. Açıktır ki birlik (ehâdiyet), bedende bulunan tevehhüm ve tahayyüle aykırıdır. En yüce efendiliği ve her şeyin kendisine muhtaç olduğu anlamlarını içeren samediyet ise korku ve haşyete aykırıdır.

İkinci grup: Asla Allah'ı birlemez ve tenzih etmezler. Bunlar putlara tapanlardır. Allah onları kahr u perişan etsin! Bunlara verilen cevap, ehadiyet ve samediyetin şirkin kökünü kazıyan iki kesin delil olduğudur. Bu açık bir şeydir.

Üçüncü grup: Allah'ı bırakıp putlara ilah olarak ibadet eden ve bunların Allah

katında şefaatçi olduklarını iddia edenlerdir. Allah teâlâyı da arkadaş/eş ve çocuk gibi kendisine uygun olmayan vasıflarla nitelendirirler. Bazısı "Melekler Allah'ın kızlarıdır ve Mesih ise Allah'ın oğludur" derler. Bu şekildeki inanç Hristiyanların çoğunluğuna aittir. Bazısı "Uzeyr Allah'ın oğludur." derler. Bu inanç da bazı Yahudilere aittir. Açıktır ki bu sûre bütünüyle, bozuk itikatlarının bâtıl olduğuna hükmetmektedir. Allah onları helâk ve yerle bir etsin!

Sûrenin [yukarıda zikredilen konularından] ikincisine gelince:

Bu Hak sübhânehu ve teâlânın, cevâhir-i kudsiye [melekler], ecrâm-ı ulviye [gök cisimleri] ve ecsâm-ı süfliye [yer cisimleri] ve mevâlid-i selâse (maden-bitki-hayvan)den oluşan hiçbir mahlukatına benzemediğinin açıklanmasıdır. Hak teâlânın zâtının hususiyetinin –zamir-i şândan anlaşıldığı gibi– bilinememesi ve "Allah" isminde onun bir benzeri, adaşı olmaması hasebiyle yukarıda zikredilen mahlûkatın türlerinden –ki bunların zâtının hususiyetleri bilenebildiği ve isimlendirmelerde de müştereklik bulunduğu için– hiçbirine benzemez.

Yine Allah teâlânın zâtının tekliği kendine mahsustur. Zikredilen mahlûkat türlerinden hiçbiri, terkibin herhangi bir türünden hâli değildir. Bu açık bir durumdur.

Yine Allah teâlânın samediyet ile muttasıf olması sadece ona hastır. Çünkü ihtiyaç, zikredilen bütün mahlûkat türleri için sabittir.

Yine vâlidiyet-mevlûdiyet ve kefâetin (denklik) nefyedilmesi de mevâlid-i selâse olan madenler, bitkiler ve hayvanların hilafına sadece O'na hastır.

Sûrenin [yukarıda zikredilen konularından] üçüncüsüne gelince:

O da bu sûre-i kerîmede Allah teâlânın bütün sıfatlarına icmalî olarak işaret edilmesidir. Allah'ın sıfatları da ya zâtî ya fiilî ya da tenzihîdir.

Zâtî olanlara gelince: Çünkü, terkibin bütün türlerine aykırı olan ehadiyet varlığının zorunluluğunu (vacibu'l-vücud) gerektirir. Vücudu vacib olan ise hayy ve kayyûm olur. Hayy olan âlim olur. Âlim olan ise mürîd olur. Mürîd olan ise kâdir olur. Hayy ve âlim olan semî' ve basîr olur. Âlim ve mürîd olan mütekellim olur. Mürîd ve kâdir olan ise mükevvin (yaratıcı) olur.

Fiilî olanlara gelince: Çünkü samediyetin Allah teâlâya has olması fiilin ve tesirin de O'na has olmasını gerektirir. Allah teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Oysa Allah sizi de, yaptığınız şeyleri de yaratmıştır."[135] O illetlerin illeti, sebeplerin sebebidir. Şânı yüce ve kudreti üstün olan O'dur!

Tenzihî olanlara gelince: Allah teâlânın mahlûkatı, terkibin herhangi bir türünden, başkasına muhtaç olmaktan, tevellüdden (başkasından olmaktan) ve kefâetten (denklikten) hâli değildir. Allah subhânehu ve teâlâ, ehad ve samed oluşu, vâlidiyet-mevlûdiyet ve kefâetin ondan nefyedilmesi sebebiyle bütün bunların hepsinden münezzehtir.

[135] Saffât, 37/96.

Bu sûre-i kerîmenin inceliklerinden bazıları şunlardır:

"Samed" sözünde marifenin nekreye tercih edilmesi. "Lem yelid" sözünde mazi [kalıbının] tercihiyle birlikte faslın vasla tercih edilmesi. Son iki cümlede ise mazinin tercihiyle birlikte vaslın fasla tercih edilmesi.

İlkine gelince: "Samed"de bulunan *lâm* cins içindir. Dolayısıyla samed cinsinin, Zât-ı teâlâya hasrı, O'ndan başka samed olmadığını ifade eder.

İkincisine gelince: Bu cümle ya kendisinden önceki cümlenin takriri olur –ki o takdirde te'kid eden (müekkid) konumunda olur– veya kendisinden önceki cümlenin neticesi olur. Müekkid ve netice olanın durumu ise kendisinden öncekinden ayrı olmasıdır. Bu cümlede [lem yelid] mazinin tercih edilmesi ona inananların reddedilmesi ve "ve lem yûled" sözüne uygunluk içindir. Çünkü burada maziyi dikkate almak gerekir.

Üçüncüsüne gelince: Viladet (çocuğu olmak) anlamında vâlidiyetin (babalığın) ve mevlûdiyetin (doğmuş olmak) müşterek olması sebebiyledir. Yine kefâet (denklik) ve mevlûdiyet arasındaki durum da böyledir.

3. Meslek: Muhakkik Mütekellimînin Yolu

Bu konunda *maksad*lar vardır.

1. Maksad: "Hûve" kelimesinden anlaşılanlar hakkındadır:

Daha önce geçen açıklamalardan anladığın üzere zamir-i şân, zâtın hususiyetinin bilinmediği durumlarda kullanılır. Allah teâlânın zâtı, vücud itibariyle zahir olsa da zâtının hususiyeti beşer için akledilebilir (mâkul) değildir. Selim fıtrat Allah subhânehu ve teâlânın var olduğuyla ilgili hüküm verebilir. Nazarî düşünceden yoksun bir bedevînin şöyle dediği hikâye edilir:

"Devenin gübresi deveye, ayak izleri ise yolculuğa delalet eder. Burçlu semâlar ve derin yolların bulunduğu yeryüzü de latîf ve habîr olana delalet eder."

Ancak O, vücud bakımından zâhir, hakikati bakımından ise bâtındır.

Bunun ayrıntısına gelince: Var olan (mevcud) ya *vacib*dir veya *mümkin*dir. Mümkin ise ya *cevher*dir veya *araz*dır. Cevher ise ya *maddî değil*dir –cevahir-i kudsiye (melekler) ve ervâh-ı beşeriye gibi– veya *maddî*dir –ecrâm-ı ulvîye, ecsâm-ı süflîye ve mevalîd-i selâse gibi–. Bunlara bağlı olan arazların cinsleri, istikrâ yoluyla dokuz madde (mekulât/kategori) ile sınırlandırılmıştır. Bunlar yerinde açıklanmıştır.

Vâcib teâlâya gelince, –ileride bileceğin üzere– zâtının tekliğinden (vahidiyetinden) dolayı mukavvimatı olmadığın gibi hakikati üzerine zâid bir vücudu da yoktur. Dolayısıyla hadd-i tâmmı da mümkün değildir. Beşer için onun bilmek (marifet), ya

zarurî olur –ki bu hisler yoluyla olur– ya da nazar yoluyla olur –ki bu da ancak mukavvimatla mümkündür–. Bu sebeple Hak teâlânın bu hayatta görerek idrâk edilmesi mümkün değildir. Subhânehu ve teâlânın mukavvimatının olması mümtenî (imkânsız) olduğundan beşerin bu hakikat-i mukaddeseyi bilmesi de mümtenîdir.

Kudsî cevherlere ve beşerî ruhlara gelince, onlar için mukavvimatın olması veya olmaması bilinmediğinden hadd-i tâmlarının yapılması müteazzirdir (mümkün değildir). Bundan dolayı Allah teâlâ şöyle buyurmuştur: "Rabbinin askerlerini ancak O bilir."[136] Yani hem çokluk hem de hakikat bakımından. Yine Allah teâlâ: "Sana ruhtan soruyorlar, de ki: Ruh Rabbimin emrindendir. Size bu konuda çok az bilgi verilmiştir."[137] buyurmuştur.

Maddî cevherlere ve onlara tâbi olan arazlara gelince, onlar için mukavvimatın oluşu kesin olarak bilinen bir şeydir. Ancak zatî olanlarla arazî olanları ayırmak zorlaşınca onların hakikatine muttalî olmak da zorlaşır.

Beşer için var olanların hakikatine muttalî olmak ya mümtenîdir –Vâcib teâlâ da olduğu gibi–, ya müteazzirdir –maddî olmayan cevherlerde olduğu gibi– ya da müteassirdir (zordur) –maddî cevherlerde olduğu gibi–. Ancak bu durum insanın, bu hakikatlerin hallerini (niteliklerini) bilmemesini gerektirmez. Bu sebeple Allah teâlânın sıfatlarını ve onlara dair halleri bilmek beşer için mümkündür. Bazı müteahhirînin Allah teâlâ hakkında söyledikleri ne güzeldir: "Kendisini tasdik için mecal olsa da zâtını tasavvur muhaldir."

2. Maksad: Hüviyetin anlamının tahkîki hakkındadır.

O [hüviyet] mevcut olan zâttan ibarettir. Vücudu da ya kendinden olur –o zaman *vâcibu'l-vücud* olarak isimlendirilir– ya da başkasından olur –o da *mümkinü'l-vücud* olarak isimlendirilir–.

İlki, *hüviyet* olarak isimlendirilmeye ikincisinden daha layıktır. Çünkü ikincisinin hüviyeti –ilkinin hüviyetinin aksine– ancak başkası sebebiyle tahakkuk eder. Çünkü mümkin, zâtı varlığını ve yokluğunu (vücudunu ve ademini) gerektirmeyendir. Dolayısıyla varlığı ve yokluğu kendi dışında başka bir tercih ediciye (muraccih) bağlıdır. Bütün mümkinlerin dışında olanın ise varlığının zorunlu olması ve hakikatinin, mümkinlerin hakikatlerine benzememesi gerekir. Böyle olanın ise hüviyetinin zâtından olması gerekir.

[136] Müddessir, 74/31.
[137] İsra, 17/85.

3. Maksad: Hüviyetinin zâtından olmasının beyanı hakkındadır.

[Hüviyeti zâtından olanın] varlığı (vücudu), zâtının aynı olur. Hüviyeti başkasından olanın varlığı, zâtı üzerine zâid olur. Bunun tafsilatına gelince, *mahmul*un (yüklem) mefhumu, bazen o şeyin kendisinden (zâtından) bazen de başkasından çıkarılır (intiza).

İlki ya mukavvimatından çıkarılır, "Zeyd nâtıktır." sözündeki gibi. Çünkü "nâtık" mefhumu Zeyd'in hakikatinden çıkarılır. Ya da *lüzum* yoluyla o şeyin zâtından çıkarılır, dördün çift olması gibi. Çünkü "çift olma" mefhumu dördün hakikatinden, mukavvimatı olması yoluyla değil lüzum yoluyla çıkarılmıştır. Bu iki takdire göre de mahmulün mebdei, yani mefhumunun kendisinden çıkarıldığı şey, mevzûnun aynısı olur.

İkincisine gelince, ya hariçte *mevzû*da bulunan bir durumdan çıkarılır, "Zeyd kâtiptir." sözü gibi. Çünkü 'kâtip' mefhumu hariçte Zeyd ile bulunan kitabetten çıkarılmıştır. Ya da hariçte mevzûya nispet edilen bir durumdan çıkarılır, "Sema üstümüzdedir." sözündeki gibi. Çünkü "üstte olma (fevkiyyet)" mefhumu, semânın yeryüzüne nispetinden çıkarılmıştır. Bu iki takdire göre de mahmulun mebdei, mevzûnun dışında olur.

Eğer bunu anladıysan bil ki *Vâcib*in varlığı son iki türden değildir. Bileceğin gibi bu açık bir durumdur. İlk türden de değildir. Çünkü O'nun mukavvim unsurları yoktur ki onlardan onun varlığı çıkarılsın. Aksine ikinci türdendir. Çünkü varlığı, zâtının levazımındandır. Bundan dolayı "Vacibu'l-vücud" olarak isimlendirilmiştir

*Mümkin*in varlığı ise ilk türden değildir. Çünkü mümkinlerin varlığı onlar için arazîdir. Mümkinlerin varlığı ikinci türden de değildir. Çünkü mümkin, zâtı varlığını ve yokluğunu gerektirmeyendir. Üçüncü türden de değildir. Çünkü vücudun mahiyetle var olması görüşü pek çok yanlışı içerir. Şöyle ki [bu durum] mahiyetin varlığının, onun varlığından önce olmasını, madum mahiyetlerde vücudun bulunmasını ve fâilin tesirinin, mahiyetin varlık ile ittisafında olmasını gerektirir. Bunun bâtıl olduğunu ileride öğreneceksin. Böylece mümkinlerin varlığının, illetlerine olan nispetlerinden çıkarılmasıyla dördüncü türden olduğu ortaya çıkmış oldu. Bunun misali niteleyenin tahsisi (ihtisâsu'n-nâ'it) olarak isimlendirilir.

Böylece Vâcib'in varlığının, hakikatinin kendisinden çıkarıldığı ortaya çıkmış oldu. Bundan dolayı varlığı, hariçte hakikatinin aynı, zihinde ise hakikati üzere zâid olmuş olur. Mümkinin varlığı ise hem hariçte hem de zihinde varlığı üzerine zâiddir. Çünkü varlığı, hakikatinin kendisinden çıkarılmamıştır. Böylece vacip için mevcud (var) kelimesinin kullanılması, senin "dört çifttir" sözün kabilinden olur. Mümkin için mevcud kelimesinin kullanılması da senin "güneşli su" ve "Bu bakılan (manzur) bir adamdır." sözün kabilindendir. Çünkü dil bakımından bir şeyle ilgili meful kalıbının kullanımının doğru olmasında, –ekserisi böyle olsa da– iştikâkının kaynağının hariçte bulunması gerekmez.

Şöyle diyebilirsin: Vücud/varlık mefhumu bedihîdir, küllîdir ve ikinci mâkuller-

dendir. Dolayısıyla Vâcib'in hakikatinin aynısı nasıl olur?

Bil ki onun [hakikatinin aynı olmasının] anlamı, hakikatinin dışındaki bir durumdan değil hakikatinin kendisinden, bilakis –bu mefhumun hilafına– Vâcib teâlânın hakikatinden çıkarılması demektir. Çünkü hakikati beşer için akledilebilir değildir. O, kainatın varoluşundan önce mevcut, mahlûkatın yok oluşundan sonra bâki olan hariçte taayyün etmiş zâttır. O dâim, bâkî, ezelî, ebedî ve sermedîdir. Şânı ve hükümranlığı yüce olan O'dur.

4. Maksad: Mümkinin varlığının müessirden sudûrunun keyfiyeti hakkındadır.

[Sudûr], *ca'l* (var kılmak) olarak isimlendirilir. İki türdür: Birincisi *ihdâs* (yoktan var kılma), ikincisi ise *tasyîr* (dönüştürme) anlamındadır. Burada kastedilen ilkidir.

Buradaki ihtimaller ise üçtür: Mec'ûl (var kılınan) varlığın kendisidir veya mahiyetin kendisidir veyahut mahiyetin varlıkla (vücud) ittisafıdır.

Burada birinci durum söz konusu değildir. Çünkü vücud –daha önce bildiğin üzere– aklın, mahiyetin illetine nispetinden çıkardığı bir durumdur. Böyle olunca var kılmadan (ca'l) ve var kılınandan (mec'ûl) sonra olur.

Aynı şekilde üçüncü durum da söz konusu olamaz. Çünkü eğer ittisafın hariçte icadı kastediliyorsa bu doğru değildir. Çünkü ittisaf hariçte mevcut olmayan intizaî (aklın çıkarsadığı) bir durumdur. Şayet –bazılarının vehmettiği ve mahsusattan örnek verdikleri gibi– mahiyetin varlıkla muttasıf kılınması kastediliyorsa o da şudur ki boyacı ne elbiseyi ne boyayı ne de aralarındaki ittisafı var kılmaz. Bilakis sadece elbiseyi boyayla muttasıf kılar (elbiseyi boyar).

Zikredilenin mugâlatadan ibaret olduğu açıktır. Çünkü bu, görülmeyenin görülen üzerine kıyas edilmesi kabilindendir. Şöyle ki: Boyacının elbiseyi boya ile muttasıf kılması, elbisenin boyayı kabule hazır oluşu demektir. Bu kıyas, Vâcib teâlânın, mahiyetlerin varlığının müessir illeti değil, onların hazır oluşunun illeti olmasını gerektirir. Bu kesinlikle bâtıldır. Aynı şekilde bu zikredilenler mahiyetin varlığından önce tahakkukunun olmasını gerektirir ki bunun bâtıl olduğu ise daha aşikârdır.

Birinci ve üçüncü ihtimal bâtıl olunca ikinci ihtimal kalmış oldu. O da fâilin eserinin mahiyetlerin kendisi olmasıdır. Bunun açıklamasına gelince: Allah teâlâ ezelde kendi zâtını bilendir. Onun bu bilgisi sıfatlarının gereğini de bilmesini gerektirir. Çünkü melzumu bilmek lâzımı bilmeyi gerekli kılar. Sıfatlarını bilmesi isimlerinin gereğini de bilmesini gerekli kılar. Yani daha önce zikredildiği gibi melzumu bilmek lazımı bilmeyi gerektirir. Mümkinlerin hakikatleri Allah teâlânın esmasının mazharları (ortaya çıktığı yerler)dır. Bu sebeple hakikatlerin istidâdları Allah teâlânın esmasının farklılaşmasına göre değişiklik arz eder.

Böylece ortaya çıkmıştır ki mümkinlerin hakikatleri, Allah teâlânın ilminde ezelî bilgisiyle sabittir. Çünkü bilgisinde ezelîlik olmasaydı bu durum Hak sübhânehu ve

teâlânın ezelde malumatın bilgisinden hâli olmasını, bunlara dair bilgisinin sonradan ortaya çıkmasını ve bilgisinin *fiilî* değil *infialî* olmasını gerektirirdi. Allah teâlâ bütün bunlardan yücedir!

Bu hakikatler Allah teâlânın ilminde ezelî olarak bulunan şeylerdir. Fakat bu bulunma *sübut şey'iyyeti*yledir, *vücud şey'iyyeti*yle değildir. Aksi takdirde âlemin kıdemi gerekir. Bu ise Müslümanların icmasıyla bâtıldır. Allah teâlânın ilminde bulunan bu hakikatler bir gurubun lisanınca *ayân-ı sâbite* olarak isimlendirilir. Bundan murad Allah'ın şu sözündeki isimlerdir: "Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti."[138]

Sonra yukarıda geçenlerden öğrendin ki Allah teâlânın iradesi O'nun bilgisine, kudreti de iradesine bağlıdır. İrade ise bu hakikatleri ya ferd ya da terkib olarak tercih eder ve kendisine mahsus olan vaktini, hikmet ve maslahat gereğince tayin eder. Kudret ise iradenin tayin ettiği bu hakikatleri, keyfiyetini Allah'tan başkasının bilmediği bir şekilde ilimden ayna çıkarır (taayyün ettirir).

Hariçte aynı bulunan hakikatler, Allah teâlânın ilminde bulunan sabit hakikatlerle zât bakımından aynı, itibar bakımından farklıdır. Çünkü Allah teâlânın ilminde olanlar ezelî ve ilmen sabit, hariçte olanlar ise hâdis ve haricen sabittirler. Haricî sübûttan maksat, mahiyetin, mebdeine nispeti ve vücud mefhumunun bu nispetten çıkarılması sahih olacak şekilde [var] kılınmasıdır. Bu daha önce anlatıldı.

Mahiyetin mec'uliyetinin olmaması görüşünde olanların maksadı, ilk itibara göre mec'uliyetinin olmamasıdır. Çünkü bu itibara göre kudretin onda tesiri yoktur. Mahiyetlerin mec'uliyeti görüşünde olanların maksadı ikinci itibara göre mec'uliyettir. Çünkü bu itibara göre kudretin onda tesiri vardır. Dolayısıyla iki gurup arasındaki anlaşmazlık lafzî olur.

Ancak basît mahiyetlerin mec'ul olmadığı, mürekkeb mahiyetlerin mec'ul olduğu görüşünde olanlara gelince onlar, anlaşmazlığın olduğu konunun hakikatinden uzaklaşmışlardır. Çünkü onların ca'l konusunda vardır (sabit) dedikleri şey, ca'lin tasyîr (dönüştürme) anlamıyla ilgilidir. Halbuki anlaşmazlık ca'lin ihdâs anlamında olmasıyla alakalıdır.

5. Maksad: "Hüviyet"ten [hüve] sonra "Allah" isminin getirilmesi konusundadır.

Bil ki Allah sübhânehu ve teâlâ, zât-ı kerimini, mutlak hüviyet olarak –ki akıllar ve zihinler onu anlamaktan uzaktır– ifade edip sonra onu kullarına tanıtmayı murad edince onu en yakın lazımlarıyla tarif etti. O da zâtının hususiyetine delâlet eden alem ismi [Allah]tır. Zâtının hususiyeti, bütün cemâl ve celâl sıfatlarını gerektirdiğinden –bu bütün kemalin son sınırıdır– bu ismi, bütün kemal sıfatlarını câmi olmuştur. Celâl ve cemâli seçen ve kendisinden başka her şeyi hudûs ve zeval ile damgalayan Allah'ı tesbih ederim!

[138] Bakara, 2/31.

6. Maksad: "Allah" lafzından sonra "ehad" kelimesinin gelmesi hakkındadır.

Allah teâlânın sıfatlarının en hususisi (ehass-ı sıfat) olduğu için "ehad" lafzını "Allah" lafzından sonra getirmiştir. Bu sıfatıyla bütün mahlûkatından ayrılır. Çünkü Allah teâlâ, mahlûkatının aksine her türlü terkipten münezzehtir. Buna delil ise şudur: Vâcib, eğer aklen veya hissen cüzlere sahip ise –mevcud olan iki şekilde olabileceğinden– bu cüzler de ya vâcip ya mümkin ya da hem vâcip hem mümkin olur. Bunların hepsi muhaldir.

İlkine gelince: Mürekkeb hakikatler, cüzleri arasında ihtiyaç olmadığı sürece vahdet (birlik) ile nitelendirilemezler. Tahakkukunda (tahassul) *cins*in *fasl*a ihtiyacı ve mukavvim unsur olmada faslın cinse ihtiyacı gibi. Yine o görüşte olanlara göre *taayyün*de *heyûla*nın *sûret*e ihtiyacı, mukavvim olmada sûretin heyûlaya ihtiyacı gibi. Evin hakikatinin ortaya çıkmasında duvarın tavana, tavanın duvara ihtiyacı gibi. Bu durum Vâcib'in cüzlerine muhtaç olmasını, bir kısmını vâcib farz ettiğimiz cüzlerin diğerlerine muhtaç olmasını gerektirir. Bu bâtıldır. Çünkü ihtiyaç, imkânın lazımı olması dolayısıyla vücubiyete aykırıdır.

İkincisine gelince: Vâcibin, mümkün olarak farz ettiğimiz cüzlerine ihtiyaç duymasının gerekliliğidir. Bunun muhal olması ilkinden daha şiddetlidir.

Üçüncüsüne gelince: Vâcibin, vâcip ve mümkin [cüzlerin]e ihtiyacının gerekliliğidir. Bunun muhal olduğunu öğrenmiştin.

Bu üç ihtimal de muhal olunca Allah teâlânın zâtı için bir terkibin olmasının mutlak olarak muhal olduğu ortaya çıkmış oldu.

7. Maksad: "Samed" kelimesinin anlamının beyanı hakkındadır.

Samed kelimesinin iki anlamı olduğunu öğrenmiştin. İlki boşluğu/derinliği (cevf) olmayan demektir. Boşluğu olanın vücudu, zâtı üzerine zâiddir. Allah teâlânın vücudunun zâtının aynı olduğu sabit olunca, samediyetin anlamı da O'nda sabit oldu. Bilakis daha önce geçen samedin tarifi gereğince, samedin bu anlamı sadece Allah'a hastır.

İkinci anlamı ise "seyyid" anlamıdır. O da herkesin kendisine muhtaç olduğu kimse demektir. Bu anlam vücubiyetin anlamını tahakkuk ettirmektedir. Çünkü bütün mümkinlerin hepsinin kendisine ihtiyaç duyduğu varlığın hakikatinin, onların hepsinin hakikatinden farklı olması gerekir. Bütün mümkinlerin hepsinden farklı olan ise, mevcudun mümkin ve vacibe inhisarı dolayısıyla ancak Vâcibu'l-vücud'dur.

Bazısı burada "samed" lafzından iki anlamın da murad edilebileceğini caiz görmüşlerdir. Ancak usulcülerden muhakkikîne göre lafz-ı müşterek, bir durumda (aynı anda) iki anlamda kullanılmaz. Bunun ayrıntısı ilm-i usuldedir.

8. Maksad: "Allahu's-Samed" sözünden sonra "Lem yelid ve lem yûled ve lem yekun lehu kufuven ehad" sözünün getirilmesinin beyanı hakkındadır.

[Sûrede] Allah'ın hüviyetinin zâtından olduğu, başkalarının hüviyetinin ise O'nun hüviyetinden müstefâd olduğu zikredilince, *ifâza* (varlık verme), tesir yoluyla olabileceği gibi bazen de babanın çocuğu meselesinde olduğu gibi sebep olma ve hazırlama (tertip) yoluyla da olabileceği bazılarının zihnine geldi. Allah teâlânın varlık vermesi sadece tesire münhasırdır. Bazı zihinlere gelen [babalık gibi], sebep olma gibi vehimlerden münezzehtir. Bu sebeble Allah teâlâ şöyle buyurdu: "Lem yelid/ doğurmadı."

Allah teâlâ, vâlidiyet (baba olmak)in adet itibariyle mevlûdiyeti (çocuk olmayı) de gerektirdiğinden aynı şekilde tenzîhin tamamlayıcısı olarak mevlûdiyet vehmini de ortadan kaldırdı. Yoksa hüviyyetinin zâtî oluşundan sonra böyle bir vehme yol yoktur.

Vâlidiyet ve mevlûdiyet, birinin mahiyetinin diğerinin mahiyetiyle denk olmayı gerektirdiğinden aynı şekilde bu tevehhüm tenzih makamına hakkını vermek ve makamının yüceliğini ifade için "velem yekun lehu küfüven ehad /Hiçbir şey O'na denk de olmadı." sözüyle nefyedildi. Öyle ki hiç kimse bu vehim alanının çevresinde dolaşmasın: Mislinin benzeri olmayan ilahı tenzih ederim! Semî ve Basîr O'dur.

Bunlardan şöyle bir sonuç çıkarılabilir:

Ortada hiçbir şekilde O'nun vücudu cinsinden bir varlık yoktur. Bu vâlidiyetin/ babalığın nefyinin ifade ettiği şeydir. O'nun varlığını önceleyen bir varlık yoktur. Bu mevlûdiyetin/çocuk olma/sonradan olma nefyedilmesinin ifade ettiği şeydir. O'nun vücudunun benzeri yoktur. Bu da denkliğin nefyedilmesinin ifade ettiği şeydir.

Allah mahlûkatına benzemekten yüce, masnûatıyla aynı cinsten olmaktan münezzehtir.

Hamd evvel ve âhir O'nadır. Salât, zâhir ve bâtın bolca ve çokca O'nun peygamberine, peygamberinin âline ve ashabı üzerine olsun.

[Bu risalenin] tasnifi ve yazımı Allah teâlânın yardımı, ihsanı, fazlı ve lütfu ile 966 senesinin aylarına dahil olan Şaban-ı muazzamın on sekizinde Perşembe günü Dar-ı saltanat-ı seniyye Kostantiniyye-i mahmiyye'de –Allah onu afetlerden ve belalardan korusun– tamamlandı.

Hâmiden ve musalliyen ve muslimen ve muhbilen ve lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâhi'l-aliyyi'l-azîm.

KAYNAKLAR

el-Âsi, Hasan, *et-Tefsîru'l-Kur'âni ve'l-Lugatu's-Sufiyye fî Felsefeti İbn Sînâ*, Beyrut 1983.

Aktepe, M. Münir, "Taşköprüzâde", *İslâm Ansiklopedisi*, XII/43.

Ali b. Bâlî, *el-Ikdü'l-Manzûm fî Zikri Efâdıli'r-Rûm*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1975.

Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti'ş-Şekâik (Zeyl-i Şekâik)*, İstanbul: [y.y.], 1268.

Bağdatlı İsmail Paşa, *İzahü'l-Meknun fî Zeyli ala Keşfi'z-Zünun an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünun*, haz. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, 2. bs., İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1972.

——, *Hediyyetü'l-Ârifîn, Esmaü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifîn*, haz. Kilisli Rifat Bilge, İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktuç, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1955.

Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-sahîh*, İstanbul t.y.

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333.

Bolay, Süleyman Hayri, "Akseki, Ahmet Hamdi", *DİA*, II/293.

Brockelman, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur: zweite den supplementbanden angepasste auflage*, Leiden: E. J. Brill, 1943.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Ankara, 1993.

Davudî, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire, 1972/1392.

ed-Debbağî, Ahmed el-Maraşî, *Hâşiye alâ Tefsiri Sûreti'l-İhlâs li-İbn Sînâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah Bölümü nr. 273, vr. 148a-156b.

Devvânî, Ebu Abdillah Celaleddin Muhammed b. Esad, *Tefsiru Sûreti'l-İhlâs*, Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Bölümü nr. 1441, vr. 131b-137b.

Ebu'l-Abbas Abdullah b. Abbas b. Abdilmuttalib Kureşi, *Mesailu Nafi b. el-Ezrak an Abdillah b. Abbas*, thk. Mahmud ed-Dali, Kıbrıs, 1993/1413.

Fazlıoğlu, İhsan, "Ahmed Efendi (Taşköprülüzade)", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999, I/122-124.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Cevâhirü'l-Kur'ân ve dürerulıu*, Beyrut, 1990.

Güney, Ahmet Faruk, *İbn Sînâ'dan Elmalılı'ya İhlas Sûresi Felsefî Tefsir Geleneği, –Bir Varlık İdrakinin Zemini Olarak İhlas Sûresi Tefsiri–*, (Basılmamış Doktora Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.

Hâdimî, Ebu Said Mehmed b. Mustafa, *Hâşiye alâ Tefsiri Sûreti'l-İhlas li-İbn Sînâ*, Süleymaniye Kütüphanesi Kasidecizâde Bölümü nr. 671, vr. 48b-57b.

el-Hatib, Abdullah Abdurrahman, "Tefsiru Sûreti'l-İhlas li'ş-Şeyh Ebi Ali el-Hüseyin b Abdillah b. Sina", *Mecelletu'ş-Şeria ve'd-Dirasâti'l-İslâmiyye*, 1423/2002, XVII/51, s. 21-104.

İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Beyrut, 1415/1994.

İbn Nedim, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, Tahran: [y.y.], 1971.

İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdillah, "Tefsiru Sûreti'l-İhlas li'ş-Şeyh Ebi Ali el-Hüseyin b Abdillah b. Sina", thk. Abdullah Abdurrahman el-Hatib, *Mecelletu'ş-Şeria ve'd-Dirasâti'l-İslâmiyye*, 1423/2002, XVII/51, s. 21-105.

——, *eş-Şifa, el-İlahiyyât*, thk. el-Eb Kanavâti, Said Zayid, [t.y., y.y.].

——, *er-Risâletu'l-arşiyye fi hakâiki't-tevhid ven'n-nubuvve*, thk. İbrahim Hilal, [t.y., y.y.].

Janssens, Jules, "Avicenna and the Qur'an: a Survey of His Qur'anic Commentaries", *İnstitud Doninicain D'études Orientales Ducare*, 2004, sy. 25-26, s. 177-192.

Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zünun an esami'l-kütüb ve'l-fünun*, I-II, haz. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, İstanbul, 1971.

Mehmed Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şekâiki'n-Nu'mâniyye*, İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Amire, 1269.
Mehmed Süreyya Bey, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul, 1308.
Müstakimzade Süleyman Sadeddin Efendi, *Tuhfe-i Hattâtîn*, nşr. İbnülemin Mahmud Kemal, Ankara: Türk Tarih Encümeni, 1928.
Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu; İbn Sînâ Örneği*, Ankara, 2003.
Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *et-Tefsirü'l-Kebîr: Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut, 1990/1411.
Sezgin, Fuad, *Geschichte des Arabischen schrifttums: Qur'anwissenchaften, hadit geschichte, fiqh, dogmatik, mystik*, Leiden: E. J. Brill, 1967.
Sürün (Sürûri) Ahmet, *Taşköprizade Ahmed Efendi'nin Tefsir Risaleleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002.
Sürûri, Ahmet, *Taşköprizâde'nin el-Meâlimi ve Kelamî Görüşleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2011.
Suyûtî, Celaluddin, *Lubabu'n-Nukûl fi Esbabi'n-Nuzûl*, Beyrut, 1994/1411.
Şemseddin Sami, *Kamûsü'l-A'lâm*, İstanbul: Mihran Matbaası, 1311.
Taşköprüzâde, İsamuddin Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi, *Mevzuâtu'l-ulûm* (çev. Kemaleddin Muhammed Taşköprüzâde), Dersaadet 1313.
——, *Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, nşr. Ahmed Subhi Furat, İstanbul, 1985.
Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen*, Riyad, [t.y].
Uğur, Ali, *Taşköprizâde Ahmed İsameddin Ebu'l-Hayr Efendi: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve İlmî Görüşleri*, (Basılmamış Doçentlik Tezi), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Erzurum, 1980.
Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbabu'n-Nuzûl*, Beyrut, 1994/1411.
Yaltkaya, Şerefeddin, "Tefsir-i Sûre-i İhlas li-İbn Sînâ", *Sırat-ı Müstakim*, V/106, sy. 21-25.
Yusuf Şevki Yavuz, "Taşköprizâde Ahmed Efendi", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011, XL/151-152.
Zemahşerî, Ebu'l- Kasım Carullah, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gevâmıdı't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Tevil*, Beyrut, 1995.
Zirikli, Hayreddin, *el-Alâm*, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1984.